Gilson

La filosofia nel Medioevo

ÉTIENNE GILSON

LA FILOSOFIA NEL MEDIOEVO

DALLE ORIGINI PATRISTICHE ALLA FINE DEL XIV SECOLO

Presentazione
di
MARIO DAL PRA

« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

PRESENTAZIONE
di
Mario Dal Pra

Étienne Gilson è nato a Parigi il 13 giugno del 1884 sí che la sua intensa vita dedicata alla ricerca ed agli studi sta ormai per approdare al novantesimo anno. Allievo del seminario di Notre-Dame des Champs dal 1895 al 1901 e del Liceo Enrico IV nel 1902, compí gli studi universitari nella Facoltà di Lettere di Parigi sotto la guida di maestri come Victor Brochard, Victor Delbos, Lucien Lévy-Bruhl ed André Lalande, seguendo anche il corso che Bergson tenne al Collège de France nel 1905 su « l'effort intellectuel ». Era il periodo in cui il declino del positivismo apriva la prospettiva di una ripresa spiritualistica di vaste proporzioni, sia attraverso lo sviluppo di temi idealistici o irrazionalistici, sia mediante la ripresa ed il ricupero dei contenuti principali della tradizione cattolica. L'età positivistica aveva rappresentato, a livello europeo, un'affermazione organica dello spirito laico e della polemica anti-religiosa. E il momento in cui la grandiosa metafisica scientistico-evoluzionistica del positivismo entrò in crisi fu anche il momento della ripresa della cultura, della filosofia e dell'apologetica di ispirazione cattolica.

La restaurazione religiosa di indirizzo cattolico ebbe una delle sue espressioni piú significative nel movimento della neoscolastica che si affermò in Belgio con la fondazione per opera del cardinale Mercier del celebre Institut Supérieur de Philosophie a Lovanio nel 1894 e in Italia con la fondazione a cura di Agostino Gemelli nel 1909 della « Rivista di filosofia neoscolastica »; analoghe tendenze di pensiero si affermarono, anche se in forme organizzativamente piú libere ed autonome, sia in Francia che in

Germania. Non si tratta, certo, di una restaurazione puramente astratta o intellettuale, ma di un movimento di pensiero che si accompagna al clamoroso rientro nella vita politica di grandi masse cattoliche, che seguono gli indirizzi innovatori di papa Leone XIII. Era diffusa la consapevolezza che stesse per iniziare una nuova epoca anche per lo spirito religioso, con l'evidente necessità di staccarsi dalle forme piú antiquate dell'apologetica e di prendere piú realistici contatti col mondo contemporaneo. Lo stesso Leone XIII aveva indicato in Tommaso d'Aquino il pensatore cui si sarebbe dovuta ispirare, nel campo filosofico, la restaurazione cattolica; e la neo-scolastica fu essenzialmente una corrente di neotomismo. Non si poteva, però, tornare al pensiero di Tommaso d'Aquino in modo immediatistico e dogmatico; bisognava accostarsi alla comprensione del pensiero moderno, proprio per chiarire come esso si fosse allontanato dalla precedente tradizione medievale e per rendere possibile un ritorno ad essa non privo di consapevolezza critica. Non si poteva, insomma, proporre un ritorno semplicistico ed immediato alle origini della filosofia cristiana, ma questo doveva risultare come il punto d'arrivo critico d'una considerazione approfondita degli sviluppi piú originali del pensiero moderno e contemporaneo. Fu cosí che l'indirizzo neo-scolastico si misurò inizialmente in Francia con la filosofia di Bergson ed in Italia con l'idealismo di Croce e di Gentile. Diventava subito importante che la crisi del positivismo non si risolvesse a favore dell'idealismo o dell'evoluzionismo spiritualistico, correnti nelle quali lo spirito laico del positivismo almeno in parte sopravviveva. Il neotomismo si configurò perciò molto presto come rivendicazione del realismo, in concordanza con alcuni spunti della stessa cultura positivistica, ma in aperta antitesi con le pretese creative del pensiero di derivazione idealistica. Mentre, dunque, l'organizzazione politica dei cattolici accettava larghi aspetti del mondo contemporaneo nell'intento di inserirvi la propria iniziativa, la cultura filosofica cattolica si apriva ai piú rilevanti esiti della scienza e della filosofia, pur con il proposito di superarne le piú vistose conseguenze negative sotto il profilo religioso e nell'intento di dare infine rilievo al valore perenne di verità del realismo medievale di ispirazione tomista. Nel contempo era però necessario far fronte, con fermezza, ai guasti che il grande fermento di trasformazione della vita e del pensiero tra la fine del-

l'Ottocento e gli inizi del Novecento poteva recare nell'ambito stesso del mondo cattolico; si ebbero, infatti, dei notevoli tentativi di portare molto addentro, anche nella tematica religiosa, le modificazioni suggerite dalla cultura laica contemporanea; tale fu in particolare il modernismo; e fu allora che la neoscolastica tentò di fissarsi in strutture piú rigide, elevando un argine che potesse chiaramente configurare la distinzione tra il genuino moto della restaurazione e quello che veniva invece giudicato un atteggiamento di resa della cultura cattolica alla tradizione laicista.

In Francia la tradizione del pensiero moderno a ispirazione laica si era cosí largamente affermata che aveva finito per compenetrare profondamente e per mediare con una sottile e larga sensibilità culturale la stessa tradizione cattolica. L'attenzione di Gilson si volse subito al ripensamento filosofico della fede cristiana ed alla riconsiderazione storico-critica dell'età medievale come quella che ne aveva esemplarmente espresso i piú significativi contenuti. Ma egli è appunto una tipica espressione dello spirito culturale della restaurazione cattolica francese ed il suo contributo specialmente storico è uno dei pochi che abbia superato i limiti nazionali per assumere un significato piú vasto ed universale nel nostro tempo.

*Negli anni che vanno dal 1910 al 1921, in cui si colloca il suo insegnamento nei licei di Rochefort-sur-Mer, di Tours, di Saint-Quintin, d'Angers e poi nelle Università di Lilla, di Strasburgo e finalmente di Parigi ed anche la sua partecipazione alla prima guerra mondiale, Gilson imposta la sua prima grande disamina filosofica che ha per oggetto la ricerca delle fonti scolastiche della filosofia di Cartesio; essa ha inizio con l'*Index scolastico-cartésien *del 1912 e prosegue nell'anno seguente con la pubblicazione presso Alcan della tesi maggiore presentata per il dottorato a Parigi che è un'ampia trattazione su* La liberté chez Descartes et la théologie. *Cartesio, il grande iniziatore del pensiero moderno, non si può spiegare, a giudizio del Gilson, senza la teologia e la filosofia scolastica, delle quali egli è debitore in alcuni punti decisivi della sua dottrina. Viene cosí delineata la tesi storica della continuità tra medioevo ed età moderna, che è uno dei punti caratteristici dell'interpretazione gilsoniana del pensiero moderno e che tende da un lato a sminuire la pretesa autonomia della nuova riflessione e dall'altro a dare rilievo al debito che la lega al periodo aureo della filosofia cristiana. In questa stessa di-*

rezione Gilson giunse, nel 1925, al grande Commentaire *del* Discours de la Méthode, *che è divenuto un classico della letteratura su Cartesio e raccoglie il frutto d'una cultura storica finissima e penetrante; nel 1930 finalmente fu pubblicato il grosso volume che contiene le* Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, *con il quale si può dire che il grande disegno gilsoniano del collegamento storico della rivoluzione cartesiana con la civiltà e la cultura medievali risulti compiuto; con questa grande operazione culturale, l'oscurità e l'oblio che il pensiero del grande innovatore aveva steso sulla tarda scolastica erano, per cosí dire, vendicati e la tradizione laica del pensiero francese denunciava apertamente la sua matrice cristiana e medievale; basta tuttavia por mente all'impegno diretto messo dal Gilson nella disamina del testo cartesiano, per accorgersi che si tratta di un'operazione in cui il criterio orientativo di fondo viene mediato da un'indagine rigorosa, aliena dalle facili soluzioni e dalle tesi preconcette.*

Nel contempo Gilson fermava direttamente la sua attenzione sul pensiero di Tommaso d'Aquino; aveva iniziato a farlo in un corso professato all'Università di Lilla nel 1914, seguito nel 1919 dal volume Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin, *che nelle edizioni del 1922 e del 1927 fu molto ampliato e in quella definitiva del 1942 risultò piú che raddoppiato di mole. L'obiettivo principale dell'indagine gilsoniana è quello di determinare la distinzione tra la filosofia di Aristotele e la filosofia di S. Tommaso, che pure hanno in comune il realismo sostanzialistico. Ma al sostanzialismo di Aristotele manca, secondo Gilson, una distinzione che è invece centrale nel pensiero di Tommaso, la distinzione tra l'essenza e l'*actus essendi*; l'essenza ci rinvia al mondo delle forme; ma mentre per lo Stagirita esso è presente nelle sostanze reali in una maniera non determinata e problematica, Tommaso considera il mondo delle forme come potenza, cui solo l'*actus essendi *conferisce concreta realtà nelle sostanze individuali; e mentre in Aristotele la realtà delle sostanze individue rinvia solo ad una gerarchia di pure strutture formali, in Tommaso si può risalire dall'*actus essendi *che realizza le forme nelle sostanze all'intervento creativo di Dio, principio ad un tempo dell'intellegibilità e dell'essere stesso delle cose. Il Gilson ha ricavato dalla sua riflessione sul tomismo una dottrina filosofica*

che, anche con elaborazioni piú tarde come L'être et l'essence *del 1948, insiste particolarmente sul primato dell'essere nella costituzione metafisica della sostanza, o, se si vuole, sulla metafisica dell'esistenza che ha appunto in Tommaso la base storica piú significativa. In tal modo non soltanto egli accentua il distacco del pensiero cristiano dal rilievo ontologico preminente attribuito alle strutture essenzialistiche dal platonismo e dalle molteplici correnti platonizzanti (in cui rientra, in parte, anche la pur originale impostazione aristotelica), ma accosta, nello stesso tempo, l'interpretazione del pensiero cristiano ai temi dell'individualità e dell'esistenza che hanno particolare risonanza nella filosofia contemporanea.*

*Ma il principale merito dell'opera gilsoniana che qui noi dobbiamo richiamare è quello che concerne la storia della filosofia medievale; ed è certamente difficile che tale merito possa essere esagerato, dal momento che esso si precisa non soltanto come il piú rilevante a confronto con i restanti aspetti dell'attività di questo autore, ma anche come uno dei piú significativi nel campo piú generale degli studi su questo periodo della storia del pensiero. Non soltanto si deve ricordare che Gilson, nel 1926, fu con Gabriel Théry, fondatore e direttore degli « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge » e che nel 1929 partecipò in prima fila alla fondazione dell'Institute of Mediaeval Studies dell'Università di Toronto di cui assunse la direzione, come l'anno seguente fondò e diresse la collezione « Études de philosophie médiévale » presso l'editore Vrin di Parigi, per non dire dell'insegnamento di storia della filosofia medievale che iniziò nel 1932 al Collège de France e che vi proseguí negli anni 1941-44, dell'attività di docente della stessa disciplina svolta presso l'Institute of Mediaeval Studies di Toronto dal 1951 in avanti e delle molteplici lezioni e conferenze tenute su argomenti di storia del pensiero medievale in varie università di tutto il mondo, da Harvard all'Università dell'Indiana. La parte preminente è quella tenuta dai molteplici studi che il Gilson ha dedicato alle figure piú rilevanti del pensiero cristiano e medievale in particolare, da S. Bonaventura (*La philosophie de saint Bonaventure, *Paris 1924, 1943²) ad Agostino (*Introduction à l'étude de saint Augustin, *Paris 1929, 1943²), da Bernardo (*La théologie mystique de saint Bernard, *Paris 1934, ristampato nel 1947) a Dante (*Dante

et la philosophie, *Paris 1939, ristampato nel 1954), da Abelardo (*Héloise et Abélard, *Paris 1938 e ristampato nel 1948) a Duns Scoto (*Jean Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales, *Paris 1952); a queste rilevanti monografie si devono aggiungere gli innumerevoli saggi e studi su problemi generali e particolari della storia del pensiero medievale. Il Gilson pensò molto per tempo anche ad una storia unitaria della filosofia medievale; infatti la prima edizione de* La philosophie au Moyen Âge *fu pubblicata a Parigi nel 1922; ma quando vide la luce, nel 1944, la seconda edizione, l'opera era piú che raddoppiata di mole; è a questa nuova e piú ampia stesura, ristampata poi successivamente in lingua francese nel 1945, nel 1947 e nel 1948, che si rifà la presente traduzione italiana (la traduzione italiana della prima e piú breve edizione francese del 1922 comparve nel 1932). Ricordando, infine, sia gli studi de* L'ésprit de la philosophie médiévale *(pubblicati a Parigi nel 1932 e quindi ristampati nel 1944 e nel 1948), sia la* History of Christian Philosophy in the Middle Age *pubblicata a New York nel 1955, il lettore avrà il quadro essenziale dell'opera che l'insigne studioso francese ha dedicato alla storia del pensiero medievale.*

Un primo carattere di quest'opera storica consiste nella chiarezza con cui l'ambito piú propriamente filosofico viene distinto dal vario e complesso contesto religioso in cui esso si colloca e col quale spesso si intreccia in maniera profonda. « Il cristianesimo è una dottrina della salvezza e per questo è una religione », afferma il Gilson, mentre « la filosofia è una scienza che si rivolge all'intelligenza e le dice quel che le cose sono » (p. 8); il Gilson è anzi molto geloso dell'autonomia religiosa del cristianesimo e tende a mettere in rilievo come l'elaborazione razionale si svolga con criteri suoi propri che non possono risolvere l'essenziale del messaggio cristiano. Questa regola interpretativa fondamentale consente anzitutto il configurarsi di una vera e propria filosofia medievale, anche laddove si riconosca il preminente influsso dell'ispirazione religiosa sullo sviluppo del pensiero; tale influsso, infatti, risulta sempre indiretto, nel senso che si compie attraverso l'elaborazione di ricerche intellettuali, disciplinate da strutture specifiche ed autonome. La fede, insomma, e l'elaborazione filosofica restano rigorosamente distinte, anche quando la fede influisca sull'elaborazione filosofica; e come l'elaborazione filosofica non diviene mai elemento

costitutivo della fede, cosí la fede non diviene mai, in quanto tale, elemento costitutivo della filosofia. È proprio questa distinzione che consente al Gilson di individuare, nell'età medievale in cui l'influsso della fede cristiana è preminente, la presenza di una tradizione specificamente filosofica, che conserva una sua sostanziale continuità con la tradizione della filosofia antica. Dove la distinzione ottiene il massimo di risultati storicamente apprezzabili è nel periodo medievale, in cui la fede ha già una sua configurazione definita, una sua sfera di elementi determinati e coerenti; non altrettanto si può dire, a nostro avviso, dell'età patristica, del periodo cioè in cui la stessa fede si viene cercando e determinando; qui infatti abbastanza spesso accade che elementi della tradizione filosofica vengano assunti nel tessuto stesso costitutivo della fede cristiana e che il richiamo alla purezza del criterio della fede non risulti sempre storicamente operante e significativo.

La chiara distinzione di un campo specifico ed autonomo della riflessione filosofica, che elabora in modo proprio e secondo criteri interni al suo universo di discorso anche i motivi ed i temi che vengono posti e suggeriti dal complesso mondo religioso medievale che preme in vari modi alle frontiere della filosofia, consente al Gilson di porre e di svolgere la considerazione della continuità delle strutture filosofiche al di là di tutti i solchi scavati tra le epoche dalle vicende storiche. La continuità della filosofia e della cultura è forse il motivo dominante della narrazione storica gilsoniana; la cultura riveste caratteri meno organici ed unitari della filosofia; in entrambe, però, il Gilson individua le permanenze, le invarianze, le strutture della continuità. Nella teorizzazione della metodologia della storiografia filosofica egli è giunto, come è noto, quasi ad ipostatizzare delle essenze corrispondenti ai diversi tipi di organizzazione formale della riflessione filosofica; nel concreto lavoro storico queste essenze appaiono piú sciolte ed operanti, ma formano sempre i principii costitutivi di una continuità che sfida efficacemente anche le crisi piú drammatiche e sconvolgenti. In linea generale il Gilson ritiene che la discontinuità che prevale nella storia politica sia di regola compensata dalla continuità nella storia della filosofia e della cultura. « Se soltanto i filosofi spiegano l'esistenza delle filosofie, scrive lo studioso francese, la conoscenza filosofica stessa obbedisce a delle leggi proprie che dominano l'opera dei filosofi e le conferiscono la sua intel-

legibilità» (p. 693). La storia della filosofia non può non tener conto delle distinzioni che corrono tra le varie dottrine, ma senza tuttavia «impedirsi di constatare che, adoperati a parecchi secoli di distanza da delle menti umane la cui struttura è la stessa, gli stessi principii hanno generato le stesse conclusioni» (p. 859).

*Una linea di continuità si può cogliere tra la filosofia greca e la patristica cristiana, nonostante l'*hiatus *che tra esse colloca il messaggio cristiano. Cosí il tramonto dell'impero romano diviene secondario rispetto alla continuità della cultura latina che viene assicurata dalla chiesa. Nemmeno l'estraneità di molti contenuti della tradizione allo spirito ed alla lettera del cristianesimo ed agli intenti religiosi della chiesa riesce ad incrinare la trasmissione di quel patrimonio; generalmente è attraverso la permanenza di istituti e di organismi culturali che la continuità si esprime; ma essa è talmente connaturata, per la filosofia, allo stesso linguaggio ed alle strutture permanenti del pensiero, che a volte la continuità pare imporsi perfino contro, o comunque prescindendo, dagli istituti storici e dai loro concreti ed immediati intendimenti. La stessa filosofia medievale, presa nel suo insieme, non si potrebbe «capire e nemmeno concepire» senza la filosofia greca. Tuttavia il Gilson si oppone alla tesi di quanti ritengono che il Medioevo possa essere «definito semplicemente come un'epoca di assorbimento e di assimilazione intellettuale il cui sforzo sarebbe stato teso al ricupero del capitale ammassato dall'antichità» (p. 903). Il Medioevo ha un contenuto filosofico suo proprio che il Gilson identifica principalmente con i grandi sistemi del secolo XIII e della prima metà del secolo XIV; anche se tutta la nuova elaborazione non si potrebbe spiegare senza le premesse del platonismo e dell'aristotelismo. La storia della filosofia si presenta pertanto come il risultato di un movimento di cui sono elementi determinanti sia la continuità che la discontinuità; mentre quest'ultima apre la possibilità al determinarsi di nuove conquiste storiche, la prima le riconduce alle premesse che ne hanno consentito lo sviluppo. È sopratutto nella considerazione complessiva della filosofia e della cultura del secolo XII rispetto agli sviluppi posteriori che Gilson ha fatto appello alla prospettiva della continuità storica; in esse egli ha visto la premessa di quello spirito umanistico che avrà pieno svolgimento nel secolo XVI; qui la continuità opera principalmente nel senso di ridurre la pretesa distanza che separa il*

Rinascimento dal Medioevo, nell'intento di segnalare già presente, nel bel mezzo dell'età medievale, quello che si volle invece presentare come netta contrapposizione al suo spirito ed alla sua cultura. « È giusto — scrive Gilson — vedere nella cultura del secolo XVI un ritorno alla cultura classica greco-latina, ma non bisogna dimenticare che la prima ellenizzazione della coscienza occidentale s'è prodotta in pieno Medioevo e che le conseguenze ne sono state assai piú profonde di quanto generalmente si creda » (p. 412). Qui si manifesta apertamente la funzione principale che lo storico attribuisce al criterio della continuità: quella di prospettare un nuovo rapporto tra la filosofia medievale, nel suo insieme, e il pensiero dell'età moderna. Lo spirito che anima l'autore è lo stesso che lo guida nella ricerca delle fonti scolastiche del pensiero cartesiano e nel tentativo di mostrare come le premesse essenziali del pensiero moderno potessero essere rintracciate in quell'età medievale da cui esso pretendeva di liberare definitivamente lo spirito umano. La stessa sottile polemica che lo guida contro le pretese di autonomia della filosofia moderna, lo oppone all'interpretazione del Rinascimento come scoperta del pensiero antico e, pertanto, come contrapposizione alla cultura ed al pensiero medievali. Il Medioevo non è un periodo filosofico « di durata indeterminata » riempito dalla continua ripetizione di identici contenuti di pensiero; esso svolge per contro un contenuto dottrinale cosí articolato da condizionare in varie direzioni lo sviluppo del pensiero moderno. Cosí Gilson discorrendo di Duns Scoto richiama Suarez e Wolf, senza dimenticare Kant; a proposito dell'occamismo ricorda Hume che « è già presente nel secolo XIV » per osservare che « è certo imprudente parlare continuamente di lui a proposito di teologi medievali la cui opera era del tutto diversa dalla sua, ma rifiutarsi di pronunciare il suo nome quando dei testi occamisti continuano ad evocarlo significherebbe chiudere gli occhi su dei fatti evidenti » (p. 859). A proposito delle ricerche scientifiche, liberate dai presupposti arbitrari della metafisica, promosse dall'occamismo, ricorda come abbiano formulato alcune ipotesi che i secoli XVI e XVII avrebbero confermato. Per dirla in breve, il Gilson nega che la filosofia moderna continui la filosofia greca « come se il Medioevo non fosse esistito ». « La frattura che si crede di vedere, scrive, tra un Medioevo pregno di teologia senza filosofia e un mondo moderno tutto impregnato di una filo-

sofia senza teologia non corrisponde alla realtà che in apparenza... Se il Medioevo abbonda di teologi filosofi, il mondo moderno non ha mai mancato di filosofi teologi» (p. 909). E conclude con veemenza: «Nulla di piú falso che il considerare la filosofia medievale come un episodio che troverebbe in se stesso la propria conclusione e che si può passare sotto silenzio quando si espone la storia delle idee. È dal Medioevo che escono direttamente le dottrine filosofiche e scientifiche sotto le quali si pretende di subissarlo; è il Medioevo ad aver criticato le specie intenzionali, le forme specifiche e le altre astrazioni realizzate; è il Medioevo infine ad aver praticato per primo una filosofia libera da ogni autorità, anche umana. Bisogna quindi relegare nell'ambito delle leggende la storia di un Rinascimento del pensiero che succede a dei secoli di sonno, di oscurità e di errore. La filosofia moderna non ha dovuto sostenere una lotta contro per conquistare i diritti della ragione; al contrario, è il Medioevo che li ha conquistati per l'età moderna e lo stesso atto con cui il XVII secolo s'immaginava di abolire l'opera dei secoli precedenti non faceva che continuarla» (pp. 911-912).

Il Gilson è ben consapevole che nel momento in cui ci si chiede «in quale ambito e fino a qual punto il Medioevo prepari un avvenire in cui è incluso il nostro presente», si abbandona il campo dell'indagine storica; e nella sua stessa dottrina generale della continuità delle strutture del pensare si possono agevolmente distinguere due aspetti diversi, quello, indubbiamente legittimo, che sottolinea le peculiarità della filosofia e delle sue strutture mentali e linguistiche, delle quali ci si può valere per confrontare e, in parte, unificare dottrine appartenenti a contesti storici diversi, e quello, per contro apertamente polemico, che tende a cancellare la distanza che separa, nello sviluppo storico, il Medioevo dal Rinascimento e dall'età moderna. Gli effetti di quell'impostazione polemica, che è una ritorsione apologetica allo spirito anticlericale del positivismo, non sono ancora spenti e la discussione tra sostenitori della continuità e della discontinuità non è ancora conclusa; a volte anzi essa è stata alimentata da opposte faziosità. Non è comunque per questi accenti polemici che l'opera storica di Gilson ci sembra ancora singolarmente viva e vitale. Egli è veramente riuscito a spremere dall'età medioevale il suo tipico apporto di pensiero, con analisi accurate di testi, con la ricostruzione organica

di ambienti culturali, di tendenze e movimenti; spesso riesce a cogliere significative movenze di pensiero anche in opere non solitamente considerate come appartenenti all'ambito filosofico; sopratutto meraviglioso è il dominio che l'autore dimostra del campo letterario, e non col risultato di fare sfoggio di una varia cultura ma sempre attento al motivo teorico, alla formulazione concettuale, al raffronto dottrinale. E tutto è condotto con una estrema duttilità, con l'abbandono di inutili schematismi eruditi o accademici, nel fluire di un discorso arguto, vivo e controllato, come non è quasi dato di incontrare in questo genere di studi. Del modo magistrale con cui Gilson usa gli strumenti filologici ottenendo risultati storici di grande rilievo è prova esemplare il libro che egli ha dedicato ad Eloisa ed Abelardo; lo stesso metodo egli usa di frequente nell'opera storica maggiore, con risultati non meno brillanti e persuasivi. Sono proprio la ricchezza di questi contributi particolari, la finezza dell'indagine puntuale, unite alla solidità del quadro teorico d'insieme, alla consapevolezza del carattere specifico della filosofia, che rendono questo vasto disegno di storia della filosofia medievale finora insuperato nel campo degli studi.

E mentre si potrà, proprio nell'amore e nello scrupolo con cui l'autore aderisce alla complessa materia, nell'equilibrio con cui istituisce raffronti e relazioni, trovare l'antidoto migliore alle sue stesse intemperanze polemiche nella difesa dell'originalità del pensiero medievale e della sua continuità con la filosofia moderna, si troverà nell'opera stessa la sollecitazione per una valutazione piú pacata della portata di altre riserve e obbiezioni che al disegno storico del Gilson furono mosse fin dal suo primo apparire. In particolare si può oggi ritenere meno stringente il rilievo che fu avvallato anche dal grande storico francese Lucien Febvre e secondo il quale la narrazione delle vicende della filosofia medievale, come sono rappresentate dal Gilson, si attiene al criterio della pura filiazione delle idee le une dalle altre, lasciando troppo da parte il terreno concreto in cui le idee mettono le loro radici. In Italia, la critica alla storiografia filosofica di origine idealistica si è ampiamente svolta negli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale; tale critica tuttavia, come spesso accade, si è spinta molto piú in là di quanto fosse strettamente richiesto dall'esigenza di correggere gli errori di un'impostazione strettamente ed immediatamente teorica della storiografia filosofica; anche gli

sviluppi successivi del marxismo e del materialismo storico, non sempre accolti col debito spirito critico, hanno contribuito a ridurre la caratterizzazione propriamente filosofica della storiografia filosofica; l'accentuazione dei vari aspetti di eteronomia della riflessione filosofica ha gradatamente tolto rilievo alla sua dimensione autonoma, a quei caratteri specifici del linguaggio e della problematica filosofica che conviene non perdere di vista e non sacrificare. Come la storiografia gilsoniana, nei suoi motivi piú spiccatamente polemici ed apologetici, offre un'ulteriore esemplificazione delle storture cui è esposta la ricerca storica quando istituisce un rapporto troppo diretto ed immediato con un punto di vista dottrinale, cosí forse essa è in grado di offrire l'indicazione di una giusta linea di autonomia della ricerca filosofica, da conservare nell'indagine storica a fronte dei vari movimenti riduzionisti cui la storiografia filosofica si trova esposta nei suoi sviluppi piú recenti. Di fronte, cioè, alla tendenza di risolvere interamente la filosofia, in quanto ha di piú specifico, nella storia della società e dell'economia, o anche soltanto nella storia delle idee, può acquistare un significato positivo il richiamo a quegli aspetti della ricerca filosofica che la differenziano da altre forme della cultura e dello stesso sviluppo storico e ne rappresentano la struttura significativa. Con ciò non si vuol certo togliere importanza a tutti gli studi, specialmente relativi all'età medievale, che hanno piú determinatamente indagato lo sviluppo di quella società e delle forme economiche della sua organizzazione; si vuole solo ricordare che mentre la storia della filosofia medievale può certo avvantaggiarsi di una piú larga conoscenza degli sviluppi della società medievale, con particolare riguardo alle forme della produzione ed all'incidenza delle tecniche, nonché e specialmente del progredire degli studi di storia della scienza, essa non può per contro trarre giovamento né dal perdere addirittura di vista lo sviluppo specifico della filosofia, né dal tentativo di giustificare tale carenza col rinvio ad una non meglio determinata storia unitaria e globale dell'umanità medievale; questa infatti o risulterà dallo sviluppo delle singole prospettive storiche e dall'istanza di una loro approfondita integrazione, o si risolverà in una sorta di topos *retorico privo di risultati concreti. Il Gilson, pur con i limiti sopra accennati, ci indica l'opportunità di non abbandonare la struttura specifica della riflessione filosofica; anche se compito della ulteriore ricerca*

storica è quello di conseguire di quella stessa struttura una visione la meno ipostatizzata e la piú articolata secondo l'ordine del tempo. Oggi non si guarda piú al Medioevo come ai «secoli bui»; la sua presenza nello sviluppo storico dell'età moderna è prospettiva pacifica, anche se bisognosa di ulteriori determinazioni circa le interne soluzioni di continuità. Forse la vecchia credenza, nutrita anche dal Gilson, circa il carattere specifico della ricerca filosofica può essere analogamente svolta con piú articolate determinazioni senza cadere in un arcaico platonismo, ma anche senza cedere alla facile retorica di risolvere la storia del pensiero in una mistica storia unitaria, non meglio definita, dell'uomo e della società.

PREFAZIONE

La prima edizione di quest'opera è del 1922. Presentandola nuovamente, a piú di vent'anni di distanza, sotto una forma molto piú ampia, ne abbiamo rispettato il primitivo carattere. Si tratta sempre soltanto di una veduta d'insieme della filosofia medievale, scritta per un lettore colto che desideri iniziarsi a questi problemi. Gli specialisti, o coloro che vogliono diventarlo, dispongono di un magnifico strumento di lavoro, la seconda sezione del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di Friedrich Ueberweg: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11ª edizione, pubblicata da Bernhard Geyer, Berlin, E. S. Mittler, 1928. Non è possibile far rientrare un maggiore numero di fatti, né piú intelligentemente interpretati, in un volume di minor mole; le indicazioni bibliografiche sono ricchissime, ed è da qui che deve partire ogni ricerca personale. Quelli che desiderassero piuttosto un orientamento filosofico in questa massa di fatti studieranno con profitto i due volumi della *Histoire de la philosophie médiévale* di M. de Wulf, Paris, Vrin, 1934-36 [traduzione italiana: *Storia della filosofia medievale*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1944-46, in 3 vol.]. Vi troveranno, oltre ai complementi bibliografici necessari per il periodo 1928-36, una serie di studi storici condotti in nome di principi filosofici definiti, che dalla loro luce traggono vantaggio. Infine, per porre il pensiero medievale in rapporto all'insieme delle tradizioni greche di cui fu erede, si leggerà *La philosophie du moyen âge* di E. Bréhier (Paris, Albin

Michel, 1937) [traduzione italiana: *La filosofia nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1952], la cui chiarezza e precisione non lascia nulla a desiderare. Indicheremo piú innanzi altre opere generali sullo stesso argomento, ciascuna delle quali si raccomanda per meriti propri, e che noi non pretendiamo di sostituire. La nostra intenzione non è stata quella di scrivere un'opera di erudizione o di presentare una serie di monografie sui principali pensatori del Medioevo, e nemmeno di citare tutti i nomi propri conosciuti, il che sarebbe stato in un certo senso piú facile, ma semplicemente di raccontare una storia, quale la si può intravedere nelle sue grandi linee dopo averla a lungo studiata e insegnata, non ricordando dei suoi momenti principali che ciò che può chiarirne il significato generale. La divisione in secoli e in serie di autori non sono qui che delle semplici cornici. Si potrebbero spesso distribuire i filosofi e i teologi secondo altre serie per ragioni differenti e talvolta migliori, ma speriamo che si riconosceranno in ogni caso quelle che ci hanno consigliato l'ordine che abbiamo creduto di dover adottare. L'indice dei nomi propri permetterà di raccogliere ciò che si riferisce allo stesso personaggio e di vedere in quali altre cornici si potrebbe talvolta inserirlo. Le indicazioni bibliografiche sono state ridotte al minimo, poiché uno almeno dei lavori che indichiamo rinvia a tutti gli altri. Benché si sia creduto, in una opera di questo tipo, di dover risparmiare al lettore i riferimenti, abbiamo conservato ed accresciuto le citazioni il cui latino tecnico, non fosse che per il suo vigore, è spesso insostituibile.

D'altra parte il testo è sempre comprensibile senza di esse e di solito ne fornisce l'equivalente. Per andare incontro ad un desiderio espresso di frequente, abbiamo aggiunto a questa storia due capitoli d'introduzione sul pensiero filosofico dei Padri della Chiesa. Infine, per rettificare certe illusioni di prospettiva, altrimenti inevitabili, tutti questi avvenimenti sono stati posti nella cornice ampliata d'una storia della cultura intellettuale nel Medioevo, diminuendo cosí, almeno si spera, lo scarto che sempre separa simili schizzi storici dal reale e dalla sua complessità.

Malgrado questo sforzo per serrare piú da presso il con-

creto, bisogna pur ammettere che ogni storia della filosofia del Medioevo presuppone la decisione di astrarre questa filosofia dall'ambito teologico in cui essa è nata e da cui non la si può separare senza far violenza alla realtà storica. Si vedrà che non abbiamo ammesso nessuna linea di confine rigorosa tra la storia della filosofia e la storia della teologia, non solo nell'epoca patristica, ma nemmeno nel Medioevo. Da ciò non segue che non si possa parlare a buon diritto di una storia della filosofia medievale. Niente di piú legittimo, dal punto di vista della storia generale della filosofia, del chiedersi che cosa siano diventati i problemi filosofici posti dai Greci nel corso dei primi quattordici secoli dell'era cristiana. Tuttavia, se si vuol studiare e capire la filosofia di quest'epoca, bisogna cercarla dove la si trova, cioè negli scritti di uomini che si facevano passare apertamente per teologi o che aspiravano a diventarlo. La storia della filosofia del Medioevo è un'astrazione ricavata da quella realtà piú vasta e comprensiva che fu la teologia cattolica nel Medioevo. Non ci si dovrà quindi troppo sorprendere dei continui riferimenti a problemi propriamente teologici fatti nel corso di quest'opera; essi anzi ricorderanno utilmente la simbiosi di queste due discipline intellettuali nella lunga serie dei secoli che dovremo percorrere.

Un'opera cosí generale non si scrive senza che il suo autore contragga innumerevoli debiti verso i suoi predecessori. Noi ne abbiamo espressamente riconosciuti molti, ma ci era impossibile riconoscerli tutti. Le dimensioni di questa opera non hanno scoraggiato la generosa amicizia dell'abate André Combes, professore dell'Institut Catholique di Parigi, che ha voluto leggerla in manoscritto e suggerirci numerose correzioni, parecchie delle quali andavano al di là della semplice forma. Un altro debito nei suoi riguardi, di natura ancor piú precisa, perché si tratta di pagine redatte su nostra richiesta, sarà a suo luogo segnalato, ma desideriamo esprimergliene fin da ora la nostra viva riconoscenza.

E. G.

INTRODUZIONE

La religione cristiana ha preso contatto con la filosofia nel II secolo della nostra èra, dal momento in cui vi furono dei convertiti di cultura greca. Si potrebbe risalire piú indietro ancora e cercare quali concetti di origine filosofica s'incontrino nei libri del Nuovo Testamento, ad esempio nel Quarto Vangelo e nelle Epistole di san Paolo. Queste ricerche hanno la loro importanza, per quanto coloro che vi si dedicano siano esposti a parecchi errori di prospettiva. Il Cristianesimo è una religione; gli scrittori sacri, servendosi talvolta di certi termini filosofici per esprimere la loro fede, cedevano ad una necessità umana, ma all'antico significato filosofico di questi termini ne sostituivano uno religioso. È questo il significato che va loro attribuito quando li si incontra nei libri cristiani. Avremo parecchie occasioni di verificare questa regola nel corso della storia del pensiero cristiano ed è sempre pericoloso dimenticarsene.

Ridotta all'essenziale, la religione cristiana si fondava, ai suoi inizi, sull'insegnamento dei Vangeli, cioè sulla fede nella persona e nella dottrina di Gesú Cristo. I Vangeli di Matteo, di Luca e di Marco annunciano al mondo una buona novella. Un uomo è nato in circostanze meravigliose, aveva nome Gesú; ha insegnato che egli era il Messia annunciato dai Profeti d'Israele, il Figlio di Dio, e l'ha provato con i suoi miracoli. E Gesú ha promesso la venuta del regno di Dio per tutti quelli che vi si prepareranno osservando i suoi comandamenti: l'amore per il Padre che è nei Cieli; l'amore

reciproco degli uomini, ormai fratelli in Gesú Cristo e figli dello stesso Padre; la penitenza dei peccati, la rinuncia al mondo e a tutte le cose del mondo per amore del Padre sopra ogni cosa. Gesú Cristo stesso è morto in croce per riscattare gli uomini; la sua resurrezione ha provato la sua divinità ed egli verrà di nuovo, alla fine dei tempi, per giudicare i vivi e i morti e regnare con gli eletti nel suo regno. Non una parola di filosofia in tutto questo. Il Cristianesimo si rivolge all'uomo per sollevarlo dalla sua miseria mostrandogli quale ne è la causa ed offrendogliene il rimedio. È una dottrina della salvezza e per questo è una religione. La filosofia è una scienza che si rivolge all'intelligenza e le dice quel che le cose sono, la religione si rivolge all'uomo e gli parla del suo destino, sia perché egli vi si sottometta, come la religione greca, sia perché egli lo costruisca, come la religione cristiana. Per questo, d'altronde, le filosofie greche, influenzate dalla religione greca, sono filosofie della necessità, mentre le filosofie influenzate dalla religione cristiana saranno filosofie della libertà. Cosí, fin dall'origine di questa storia, il risultato del suo episodio centrale era deciso dalla natura stessa delle forze che dovevano crearla. Questo momento critico si porrà verso la fine del XIII secolo, quando il mondo occidentale dovrà fare la sua scelta tra il necessitarismo greco di Averroè e una metafisica della libertà divina. La scelta era fatta anticipatamente da tutti coloro che professavano la dottrina di Gesú Cristo. Messia di Dio, ultimo dei Profeti d'Israele e il piú grande, egli non era venuto per sopprimere l'Antico Testamento, ma per compierlo. Mantenere e conservare l'Antico Testamento era insieme porre la storia dell'uomo come l'avrebbero concepita i Cristiani nell'insieme della storia del mondo, e come l'avevano concepita gli Ebrei. La dottrina cristiana della salvezza s'inseriva, cosí, in una cosmogonia. Alla sommità Jahvè (Jéovah) che è Dio. Quando Mosè gli chiede qual è il suo nome, questo Dio risponde: « Sono colui che sono », e aggiunge: « Tu parlerai cosí ai figli d'Israele: *Qui est* mi manda a voi » (*Esodo*, III 12-15). Per il fatto che egli è, e che è Colui che È, questo Dio è unico. *Io sono* è Dio, non c'è altro Dio fuori che lui. All'inizio Jahvè ha creato il cielo e la terra, ivi compreso l'uomo; il mondo

che è opera sua gli appartiene ed egli può intervenirvi in ogni momento secondo la sua volontà. E non cessa, infatti, d'intervenirvi, governandolo con la sua provvidenza, scegliendosi liberamente un popolo eletto al quale promulga la sua legge e del quale guida in ogni istante la storia, castigando e premiando secondo i casi. Perché nulla gli sfugge. *Io Sono* è Dio vivente ed onnipotente che tiene nelle sue mani il mondo. Nessuna delle sue opere, per nulla, né in un solo momento, può sottrarsi alla vista di Colui che la fa esistere: egli sonda i reni e i cuori, non un atto, nemmeno un pensiero gli sfugge: ottimo padre di coloro che lo amano e che egli ama, è anche giudice senza appello di coloro che gli rifiutano il culto esclusivo al quale egli ha diritto e si sottraggono al suo servizio. Ma come rifiutarglielo? La sua esistenza e la sua gloria rifulgono ovunque nell'opera sua. La terra e i cieli manifestano la sua potenza, e questa potenza è saggezza. Piú veloce di ogni movimento, unica ed onnipresente, essa ha disposto ogni cosa secondo la sua natura, peso, ordine: compenetrando il mondo con forza e guidandolo con dolcezza è lei ancora che rivela allo spirito il senso riposto delle cose, la struttura dell'universo e le proprietà degli elementi. Come essa spiega il mondo al pensiero del saggio, gli svela anche il senso della sua storia, l'inizio, lo svolgimento, la fine del tempo. Creatrice di tutte queste cose, la sola Sapienza di Dio può insegnarle. Neanche qui, nessuna verità che si presenti al termine di una ricerca condotta con l'umana ragione, mondo e sapienza stessa null'altro sono che l'opera e il dono di Dio.

Questo fatto fondamentale, la cui dimenticanza è continua fonte di confusione, deve restare nostra regola interpretativa nel caso, in apparenza piú complesso, del principio del Vangelo di Giovanni. Vi vediamo comparire, infatti, tutta una serie di termini e di concetti le cui risonanze filosofiche sono innegabili, e, innanzitutto, quello di λόγος o Verbo. In principio era il Verbo; egli era presso Dio; tutto è stato fatto da lui; in lui era la vita, e la vita era luce degli uomini. Questo concetto greco di λόγος è manifestamente di origine filosofica, soprattutto stoica, ed era già stato utilizzato da Filone di Alessandria (morto circa nel 40 d. C.). Ma qual è

il suo significato all'inizio del IV Vangelo? Si può ammettere, come spesso si è sostenuto, che un concetto filosofico greco si sostituisce al Dio cristiano, imponendo cosí allo sviluppo del pensiero cristiano una deviazione iniziale che esso non sarà piú capace di correggere. Il momento è quindi decisivo: Ellenismo e Cristianesimo sono da allora in contatto; quale dei due ha assorbito l'altro?

Supponiamo che l'Ellenismo abbia allora trionfato. Dovremmo assistere a questo avvenimento d'importanza veramente capitale: una filosofia del λόγος, che spiega la formazione del mondo con l'azione di questo supremo intelligibile e, forse, vede anche in lui un principio di liberazione e di salvezza, incontra una setta religiosa ebraica che predica un Messia, assimila a sé questo Messia e ne fa una manifestazione del Verbo. È da un'operazione simile che sorgeranno le posizioni gnostiche, ma è anche per questo che la religione cristiana rifiuterà cosí fermamente di confondersi con esse. La cosa era dunque possibile, è anche avvenuta, ma non è quella che è avvenuta nel Vangelo di Giovanni. È stato, anzi, tutto il contrario. Partendo dalla persona concreta di Gesú, oggetto della fede cristiana, Giovanni si rivolge ai filosofi per dir loro che quello che essi chiamano λόγος è Lui; che il λόγος s'è fatto carne ed ha vissuto tra noi, tanto che, scandalo intollerabile per spiriti alla ricerca di una spiegazione puramente speculativa del mondo, noi l'abbiamo visto (*Giovanni*, I 14). Dire che Cristo è il λόγος non era un'affermazione filosofica, ma religiosa. Ha detto ottimamente A. Puech:

> Come per tutto ciò che il Cristianesimo ha preso dall'Ellenismo, si tratta, fin da questo caso, che è il primo a nostra conoscenza, dell'approssimazione di un concetto che servirà all'interpretazione filosofica della fede, piuttosto che come elemento costitutivo della fede stessa.

Il solo fatto che la religione cristiana s'appropriasse di un concetto filosofico di questa importanza fin dall'epoca del IV Vangelo costituisce, nondimeno, un avvenimento decisivo. Da allora, ed è di gran lunga il fatto piú importante, la Rivelazione cristiana stessa, prima di ogni speculazione teologica o filosofica, non solo legittimava, ma imponeva

tali appropriazioni. Per questo doveva uscirne necessariamente una speculazione teologica e filosofica. Affermare che, in quanto λόγος, Cristo è Dio, che tutto è stato fatto in lui e da lui, che egli è vita e luce degli uomini, era come anticipare, al di là della teologia del Verbo, la metafisica delle idee divine e la noetica dell'illuminazione.

Ciò che è vero per il Vangelo di Giovanni lo è anche per le Epistole di san Paolo. Ebreo di nascita, ma originario di Tarso, città aperta alle influenze greche, Paolo ha certamente ascoltato le « diatribe » stoiche di cui ha conservato il tono violento ed alcune espressioni: ma anche qui troviamo qualcosa di ben diverso dai residui di metafisiche precedenti; due o tre idee semplici, quasi brutali, ad ogni modo forti, e che sono altrettanti punti di partenza. Innanzitutto un certo concetto della Sapienza cristiana. Paolo conosce l'esistenza della sapienza dei filosofi greci, ma la condanna in nome di una nuova sapienza che è follia per la ragione: la fede in Cristo:

Gli Ebrei cercano i miracoli e i Greci cercano la sapienza; noi predichiamo un Cristo crocefisso, scandalo per gli Ebrei e follia per i Gentili, ma per i chiamati, Ebrei o Greci, potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché la follia di Dio è piú sapiente della sapienza degli uomini, e la debolezza di Dio è piú forte della forza degli uomini (*I Cor.* I 22-25).

Di questa doppia sfida, quella che si rivolge ai filosofi avrà lunga eco nel Medioevo, tanto piú che Paolo l'ha ripetuta piú volte (*I Cor.* I 21; II 5; II 8). La follia della predicazione si pone al di là della sapienza umana e la fa apparire stoltezza. Sapienza che salva.

Questa denuncia della sapienza greca non era, tuttavia, una condanna della ragione. Subordinata alla fede, la conoscenza naturale non viene esclusa. Anzi, in un testo che nel Medioevo sarà continuamente citato (*Rom.* I 19-21) e di cui lo stesso Descartes si gioverà per legittimare la sua impresa metafisica, san Paolo afferma che gli uomini ricevono da Dio una ragione naturale sufficiente a giustificare la sua severità nei loro riguardi:

Infatti la collera di Dio esplode dall'alto dei cieli contro ogni empietà e ingiustizia degli uomini, i quali per la loro ingiustizia trattengono prigioniera la verità: perché ciò che di Dio si può conoscere è

manifesto tra loro; Dio lo ha manifestato. Infatti le sue perfezioni invisibili, la sua eterna potenza e la sua divinità sono rese evidenti all'intelligenza, dopo la creazione del mondo, per mezzo delle sue opere.

Indubbiamente ciò che san Paolo qui vuole provare è che i pagani non sono scusabili, ma egli lo stabilisce in virtú del principio per cui la ragione può conoscere l'esistenza di Dio, la sua eterna potenza, e altri attributi ancora che egli non cita, con l'intelligenza, partendo dallo spettacolo delle opere di Dio. La tesi non era nuova giacché la si trova affermata esplicitamente nel libro della Sapienza (XIII 5-9), ma, grazie a san Paolo, essa incomincia ad imporre ad ogni filosofo cristiano il dovere di ammettere che è possibile alla ragione umana conseguire una conoscenza sicura di Dio, partendo dal mondo esterno.

Un altro passo dell'*Epistola ai Romani* imponeva, parimenti, di ammettere che ogni uomo trova nella sua coscienza la conoscenza naturale della legge morale (*Rom.* II 14-15); altri, infine, contenevano indicazioni di portata essenzialmente religiosa nel testo delle Epistole, ma le loro formule erano di origine stoica e le vedremo riprese da parecchi autori cristiani. Tale, soprattutto, la distinzione dell'anima (ψυχή, *anima*) e dello spirito (πνεῦμα, *spiritus*), che piú innanzi sarà alla base di tante speculazioni psicologiche ispirate alla prima epistola ai Tessalonicensi, V 23. Qui si assiste dunque, semplicemente, ad un'altra di queste appropriazioni filosofiche di cui san Giovanni ci ha appena fornito un cosí notevole esempio. Cosí come san Giovanni dice ai pagani: il nostro Cristo è ciò che voi chiamate Verbo, san Paolo dice agli stoici: la nostra fede in Cristo è ciò che voi chiamate sapienza, ed è a Cristo che, senza saperlo, rende omaggio questa coscienza di cui tanto parlate. Questi punti di contatto non permettono di scoprire l'introduzione di nessun elemento greco nella sostanza della fede cristiana: la figura di Cristo e il significato della sua missione non ne sono in alcun modo toccati; gli avvenimenti che il Vangelo narra e la dottrina che esso insegna rimarranno, dunque, nella loro primiera integrità, la materia stessa sulla quale si eserciterà la riflessione dei Padri della Chiesa.

Si è soliti chiamare letteratura patristica, in senso lato, l'insieme delle opere cristiane che risalgono all'età dei Padri della Chiesa, ma non tutte hanno come autori dei Padri della Chiesa, e nemmeno questa denominazione è rigorosamente precisa. In un primo senso essa designa tutti gli antichi scrittori ecclesiastici morti nella fede cristiana e in comunione con la Chiesa; in senso stretto, un Padre della Chiesa deve presentare quattro caratteristiche: ortodossia dottrinale, santità di vita, riconoscimento da parte della Chiesa e relativa antichità (circa fino alla fine del III secolo). Quando manca il carattere di anzianità e se lo scrittore ha rappresentato in maniera eminente la dottrina della Chiesa, egli riceve il titolo di Dottore della Chiesa; ma l'uso autorizza a chiamare Padri i piú anziani tra loro, fino a Gregorio Magno, e il Medioevo li designava tutti come *sancti*. Quando si distinguevano i «santi» dai filosofi, s'intendeva parlare dei Dottori della Chiesa. Nel 1298 Bonifacio VIII elevò al rango di Dottore della Chiesa Ambrogio, Agostino, Gerolamo, Gregorio Magno. Molti altri, come Tommaso d'Aquino, sono relativamente recenti: Bonaventura non ricevette questo titolo che da Sisto V, nel 1587. Ricordiamoci che un Dottore della Chiesa non è infallibile e che là dove sbaglia non parla come Dottore. Al di sotto dei Dottori della Chiesa vengono, infine, gli scrittori ecclesiastici, la cui autorità dottrinale è assai inferiore e la cui ortodossia può anche non essere irreprensibile, ma che sono antichi ed importanti testimoni della tradizione: Origene, Eusebio di Cesarea sono di questo gruppo. Queste distinzioni precise sono d'origine moderna e il Medioevo, benché non mettesse tutti gli scrittori sullo stesso piano, non li distribuiva secondo una precisa classificazione. Parlando dell'atteggiamento dei Padri greci e dei Padri latini nei riguardi della filosofia, includeremo noi pure gli scrittori ecclesiastici e i Dottori della Chiesa sotto questa comune denominazione.

I

I PADRI GRECI E LA FILOSOFIA

La filosofia compare nella storia del Cristianesimo soltanto nel momento in cui alcuni Cristiani prendono posizione nei suoi riguardi, sia per condannarla, sia per assorbirla nella nuova religione, sia per utilizzarla ai fini dell'apologetica cristiana. Il termine « filosofia » presenta fin da quest'epoca il significato di « sapienza pagana » che conserverà per secoli. Anche nel XII e XIII secolo i termini *philosophi* e *sancti* significheranno direttamente l'opposizione tra le concezioni del mondo elaborate da uomini privi della luce della fede e quelle dei Padri della Chiesa che parlano in nome della rivelazione cristiana. È nondimeno vero che il Cristianesimo ha dovuto assai presto prendere in considerazione le filosofie pagane e che, secondo il loro personale temperamento, i Cristiani colti dei primi secoli hanno adottato nei loro riguardi atteggiamenti assai differenti. Certuni, convertitisi al Cristianesimo soltanto assai tardi e dopo aver ricevuto una educazione filosofica greca, erano tanto meno inclini a condannarla in blocco quanto la propria conversione appariva loro piuttosto come vicenda finale di una ricerca di Dio da loro iniziata assieme ai filosofi. Per un inevitabile effetto di prospettiva, i pensatori pagani dei secoli passati apparivano loro come già impegnati sulla via di cui il Cristianesimo aveva infine rivelato il termine. Altri, al contrario, che nessun interesse speculativo inclinava alle ricerche filosofiche, assumevano un atteggiamento assolutamente negativo di fronte a dottrine che non destavano in loro alcun interesse.

In ogni modo, poiché la filosofia continua allora ad essere considerata come una realtà distinta dalla fede cristiana, rimane possibile scriverne la storia, cioè la storia di ciò che i primi Cristiani ne hanno pensato.

I – I PADRI APOLOGISTI

Fin dal II secolo dell'èra cristiana compaiono i Padri Apologisti, o Apologeti, cosí chiamati perché le loro opere principali sono apologie della religione cristiana. Nel senso tecnico della parola, un'apologia era un'arringa giuridica, e in realtà queste opere sono delle arringhe per ottenere dagli imperatori romani il riconoscimento del diritto legale dei Cristiani a vivere in un impero ufficialmente pagano. Vi si trovano esposizioni parziali della fede cristiana e dei tentativi di giustificarla di fronte alla filosofia greca.

Delle due apologie piú antiche, che datano entrambe intorno all'anno 125, quella di Quadrato non è mai stata ritrovata. Sembra, peraltro, che essa si sia appoggiata soprattutto sui miracoli di Cristo e nessuna testimonianza suggerisce che essa abbia preso posizione riguardo ai filosofi. Possediamo invece, in traduzione, quella di Aristide che già contiene qualche tesi la cui ispirazione filosofica è manifesta. Partendo dalla considerazione dell'insieme delle cose e dell'ordine che vi si osserva, Aristide fa notare che ogni movimento regolato che cosí regna nell'universo obbedisce ad una certa necessità, per cui egli conclude che l'autore e l'ordinatore di questo movimento è Dio immobile, incomprensibile e innominabile; questo Dio avvolge con la sua potenza l'universo che ha creato. Né gli elementi, né gli astri sono divinità, ma non c'è che un solo Dio al quale debbono ugualmente omaggio tutte le razze degli uomini, barbari, Greci, Ebrei e Cristiani. La visione cristiana dell'universo è dunque fissata nelle sue grandi linee fin dal primo quarto del II secolo; senza inesattezza la si chiamerà « giudeo-cristiana » perché è quella stessa che il Cristianesimo aveva ereditato dall'Antico Testamento. Il concetto di un Dio unico, creatore dell'universo, ne è il tratto dominante. Essa s'è immediatamente

imposta alle menti dei primi scrittori cristiani, poiché la si ritrova espressa, con un rigore inatteso in questo periodo, nel *Pastore* di Erma (circa 140-145):

Credi, innanzitutto, che non esiste che un solo Dio, che ha creato e compiuto tutte le cose, e ha tratto ogni cosa all'esistenza partendo dal nulla (*Precetti*, I 1).

Questa formula della creazione *ex nihilo* era d'altronde essa stessa di origine biblica (*III Macc.* VII 28) e doveva diventare il termine tecnico usato da tutti gli scrittori cristiani per indicare il fatto stesso della creazione.

L'opera di san Giustino martire è contemporanea al *Pastore* di Erma. Nato a Flavia Neapolis (Nabulus) da genitori pagani, Giustino si convertí al Cristianesimo prima dell'anno 123 e fu martirizzato a Roma al tempo del prefetto Giunio Rustico (163-167). Tra gli scritti che di lui sono stati conservati, i piú importanti sono la *Apologia I* (150) indirizzata all'imperatore Adriano, seguita ben presto dal suo complemento, la *Apologia II* indirizzata all'imperatore Marco Aurelio, e il *Dialogus cum Tryphone* composto verso l'anno 160. Egli stesso ci ha raccontato la sua evoluzione religiosa, e, anche se la narrazione che ce ne offre il *Dialogus cum Tryphone* è stilizzata, essa esprime nondimeno fedelmente le principali ragioni che un pagano di cultura greca poteva avere, circa nell'anno 130 dopo Cristo, per convertirsi al Cristianesimo. Nella speculazione filosofica greca stessa le preoccupazioni religiose occupavano allora ampio spazio. Convertirsi al Cristianesimo era spesso un passare da una filosofia animata da uno spirito religioso ad una religione capace di prospettive filosofiche. Per il giovane Giustino, la filosofia era « ciò che ci conduce verso Dio e a lui ci riunisce ». Dapprima egli frequentò gli stoici, ma questi uomini ignoravano Dio e gli dissero anche che non era necessario conoscerlo. Rivoltosi successivamente ai peripatetici, egli cadde sotto un maestro che gli chiese innanzitutto di accordarsi per la retribuzione « affinché le loro relazioni non restassero inutili »: non era dunque un filosofo. Giustino volle allora istruirsi da un pitagorico, ma questo maestro pretendeva che prima si sapesse la musica, l'astronomia e la geometria, e Giustino non

poteva risolversi a dedicare a queste scienze il tempo necessario. Un miglior successo l'attendeva presso i discepoli di Platone. Là egli veramente s'istruí su ciò che desiderava apprendere; dice Giustino:

> L'intelligenza delle cose incorporee mi conquistava al piú alto grado; la contemplazione delle idee dava ali al mio spirito, tanto che, dopo un po' di tempo, credetti d'essere diventato sapiente; fui anche tanto sciocco da sperare d'essere sul punto di vedere Dio immediatamente: perché questo è il fine della filosofia di Platone.

Ciò che Giustino cercava nella filosofia era una religione naturale: non ci si stupirà, dunque, che egli abbia piú tardi scambiato il platonismo per un'altra religione. In un luogo isolato dove s'era ritirato per meditare, Giustino incontrò un vegliardo che lo interrogò su Dio e sull'anima, e avendo egli risposto esponendo le opinioni di Platone su Dio e sulla trasmigrazione delle anime, questo vegliardo gliene mostrò l'incoerenza: se le anime che hanno visto Dio debbono in seguito dimenticarlo, la loro felicità non è che miseria, e se quelle che sono indegne di vederlo restano legate a dei corpi come castigo della loro stessa indegnità, poiché non sanno di essere punite, questa punizione è inutile. A questo punto Giustino abbozzò una giustificazione del *Timeo*, ma il vegliardo rispose che egli non si preoccupava del *Timeo*, né della dottrina platonica dell'immortalità dell'anima. Se l'anima vive immortale non è perché è vita, come insegna Platone, ma perché la riceve, come insegnano i Cristiani: l'anima vive perché Dio lo vuole, e tanto a lungo quanto egli vuole. Questa risposta ci sembra, adesso, di una semplicità che confina con la banalità, ma essa segnava nettamente la linea di demarcazione che divide il Cristianesimo dal platonismo. Giustino domandò dunque dove si potesse leggere questa dottrina e poiché gli fu risposto che non si trovava negli scritti di nessun filosofo, ma in quelli dell'Antico e del Nuovo Testamento, Giustino immediatamente bruciò dal desiderio di leggerli:

> Subito un fuoco s'accese nell'animo mio, m'innamorai dei Profeti e di quegli uomini amici di Cristo, e riflettendo io stesso su tutte queste parole, trovai che questa filosofia era la sola sicura e proficua.

Questo testo del *Dialogus cum Tryphone* è d'importanza capitale in quanto ci fa rilevare, in un caso concreto e storicamente riscontrabile, come la religione cristiana abbia potuto assimilarsi immediatamente un dominio fino a quel momento rivendicato dai filosofi. Il Cristianesimo offriva una soluzione nuova dei problemi che i filosofi stessi avevano posto. Una religione fondata sulla fede in una rivelazione divina si mostrava capace di risolvere i problemi filosofici meglio della filosofia stessa; i suoi discepoli avevano dunque il diritto di rivendicare il titolo di filosofi e, poiché si trattava della religione cristiana, di dichiararsi filosofi in quanto Cristiani.

Questa pretesa non era tuttavia al riparo da ogni obiezione. Innanzitutto, se si ammette che Dio non ha rivelato la verità agli uomini che attraverso Cristo, sembra che quelli che sono vissuti prima di Cristo non siano stati colpevoli d'averla ignorata. Ponendo lui stesso questo problema nella *Apologia I*, Giustino s'impegnava a definire la natura della rivelazione cristiana e il suo posto nella storia dell'umanità. Il principio della soluzione che egli propone è preso a prestito dal prologo del Vangelo di san Giovanni. «Abbiamo imparato», egli dichiara infatti, «che il Verbo illumina tutti gli uomini che vengono in questo mondo, e che di conseguenza tutto il genere umano partecipa del Verbo». C'è dunque una rivelazione universale del Verbo divino, anteriore a quella prodottasi nel momento in cui il Verbo stesso s'è fatto carne. Questa tesi sarà riesposta da Giustino in termini improntati allo stoicismo, quando dirà, nella sua *Apologia II*, che la verità del Verbo è come una «ragione seminale», cioè un germe, di cui ciascun uomo ha ricevuto una particella. In qualunque maniera ci si esprima, il fatto resta il medesimo, e poiché Cristo è il Verbo fatto carne, tutti gli uomini che sono vissuti secondo il Verbo, fossero Ebrei o pagani, sono vissuti secondo il Cristo, mentre quelli che per i loro vizi sono vissuti contro il Verbo sono vissuti anche contro il Cristo. Ci sono stati dunque dei Cristiani e degli anti-cristiani prima di Cristo, quindi anche dei meriti e dei demeriti. Si aggiunga che spesso i filosofi greci hanno preso a prestito le loro idee dai libri dell'Antico Testamento, e

avremo il diritto di concludere che la rivelazione cristiana è il punto culminante di una rivelazione divina antica quanto il genere umano.

Se è cosí, il Cristianesimo può assumere la responsabilità di tutta la storia, ma ne pretende anche il vantaggio. Tutto ciò che di male s'è fatto, s'è fatto contro il Verbo, tutto ciò che s'è fatto di bene, s'è fatto tramite il Verbo; ora il Verbo è il Cristo; dunque, conclude Giustino a nome dei Cristiani: « Tutto ciò che è stato detto di vero ci appartiene ». Questa affermazione, giustamente famosa, della *Apologia II* (cap. XIII), giustificava abbondantemente l'uso che i pensatori cristiani dei secoli successivi dovevano fare della filosofia greca. Almeno si vede perché Giustino non ne sia stato sorpreso. Per lui Eraclito e gli stoici non sono estranei al pensiero cristiano: Socrate ha « parzialmente » conosciuto Cristo: egli ha infatti scoperto certe verità con lo sforzo della ragione, che è, essa stessa, una partecipazione al Verbo, e il Verbo è Cristo: Socrate fa parte dunque dei discepoli di Cristo. In breve, si può dire la stessa cosa di tutti i filosofi pagani che, avendo pensato il Verbo, hanno posseduto i germi di questa verità plenaria che la rivelazione cristiana ci presenta allo stato perfetto. I principi direttivi di Giustino sono piú importanti delle applicazioni che egli ne ha fatto. La natura stessa dei suoi scritti non si prestava, d'altronde, a trattazioni generali, né a discussioni approfondite. Il *Dialogus cum Tryphone* e le due *Apologiae* non si propongono di esporre la dottrina cristiana nel suo insieme e, ancor meno, di sviluppare le concezioni filosofiche cui egli aderiva. Giustino non fa che toccare occasionalmente i punti sui quali giudica utile giustificare la fede cristiana, e noi stessi non possiamo che raccogliere queste indicazioni frammentarie, raggruppandole sotto indicazioni di capitoli che non sono nemmeno sue.

Dio è un essere unico ed innominabile; Giustino dice « anonimo ». Chiamarlo Padre, Creatore, Signore e Maestro indica meno ciò che egli è in sé che ciò che egli ha fatto per noi. Questo Dio nascosto è Dio Padre. Creatore del mondo, nessuno gli ha mai parlato né l'ha mai visto, ma egli s'è fatto conoscere dall'uomo inviando « un Dio diverso da quello che ha tutto creato, dico diverso quanto al numero, non

quanto alla nozione». Questo altro Dio è il Verbo, che s'è fatto vedere da Mosè come dagli altri patriarchi, e di cui abbiamo detto che illumina tutti gli uomini che vengono in questo mondo. Il Verbo è il « primogenito » di Dio che l'ha posto e « costituito » prima di tutte le creature. Quando tenta di spiegare il rapporto del Verbo col Padre, Giustino usa delle similitudini assolutamente insufficienti, come quella di un fuoco che ne accende un altro senza diminuirsi, o quella, interamente stoica, del pensiero (parola interiore) che si esprime in parola (parola proferita) senza tuttavia separarsi da se stesso. Questa generazione del Verbo dal Padre s'è prodotta prima della creazione del mondo. Un testo oscuro, tradotto diversamente da interpreti diversi, autorizza gli uni a dire che, secondo Giustino, il Verbo fu generato prima della creazione, ma in vista della creazione, gli altri a non attribuirgli questa dottrina della generazione temporale del Verbo. Comunque sia per questo punto oscuro, Giustino ha esplicitamente subordinato il Verbo al Padre e creatore di tutte le cose. Il Dio demiurgo, per usare con lui il linguaggio del *Timeo*, occupa il primo posto; il Verbo che egli ha generato secondo la sua volontà è anche Dio, ma di secondo grado. Quanto allo Spirito Santo, terza persona della Trinità cristiana, è Dio in « terzo luogo »; il modo in cui Giustino ne parla invita del resto a pensare che egli non ne abbia mai chiaramente definita la natura, né il posto, né il ruolo.

Dell'uomo, Giustino non ha preso in considerazione che l'anima. Il passo del *Dialogus cum Tryphone* dove parla della sua natura è molto oscuro:

> Allo stesso modo che l'uomo non esiste perpetuamente, e il corpo non sussiste sempre unito all'anima, ma quando quest'armonia deve essere distrutta, l'anima abbandona il corpo e l'uomo non esiste piú, cosí anche quando l'anima deve cessare d'esistere, lo spirito di vita fugge da lei; l'anima non esiste piú e torna a sua volta là donde era stata tratta.

Questa concezione tripartita della natura umana (corpo, anima, spirito o πνεῦμα) è di origine paolina e stoica. Si vede peraltro che Giustino non considera impossibile la morte dell'anima. Infatti, come gli aveva insegnato il ve-

gliardo cui egli doveva la sua conversione, l'anima non *è* vita, essa la riceve da Dio: non è dunque immortale di pieno diritto, ma dura tanto a lungo quanto piace a Dio di conservarla. Un curioso testo del *Dialogus cum Tryphone* (V 3) dice che le anime dei giusti vanno in un mondo piú felice, ove non muoiono piú, mentre quelle dei cattivi sono castigate tanto a lungo quanto Dio vuole che esse esistano; ma siccome Giustino parla altrove di castighi eterni, non si saprebbe affermare se egli abbia preso nettamente posizione su questo punto. Comunque sia, Giustino non dubita che l'anima debba essere premiata o castigata nell'altra vita secondo i suoi meriti o demeriti. Niente d'altronde di piú giusto: poiché la sua volontà è libera, e niente affatto sottomessa al destino come pretendono gli stoici, l'uomo è responsabile dei suoi atti. Giustino ha cosí fortemente insistito sul libero arbitrio come fondamento necessario e sufficiente del merito e del demerito, e ha cosí poco e vagamente parlato del peccato originale, che non si vede bene come abbia potuto concepire il ruolo della grazia. Tuttavia ne ha parlato, e se si tiene a mente che parecchi scritti di Giustino si sono perduti, senza dubbio si giudicherà prudente non ricostruire arbitrariamente la sua posizione su questo punto. Certamente Giustino non ha pensato né che le sue opere lo avrebbero salvato senza Cristo, né che Cristo lo avrebbe salvato senza le sue opere, ma non ci si accorge che egli abbia provato il bisogno di fondare questa duplice certezza su qualche speculazione.

Giustino si presenta come il primo di coloro per i quali la rivelazione cristiana è il punto culminante di una rivelazione piú ampia, e pertanto, a suo modo, cristiana, dal momento che ogni rivelazione viene dal Verbo e che Cristo è il Verbo incarnato. Lo si può considerare, dunque, come l'antenato di quella famiglia spirituale cristiana il cui Cristianesimo ampiamente aperto rivendica come propri ogni verità e ogni bene, ch'esso si applica a scoprire per assimilarseli. Numerosi saranno i membri di questa famiglia, e non tutti saranno dei santi, ma Giustino Martire fu certamente tale; il sangue che egli versò per Cristo garantisce pienamente l'autenticità di un Cristianesimo di questo tipo e si riversa

su testimonianze meno pure della sua. Tra i testimoni di Cristo che l'avevano confessato fino al martirio, Giustino si compiaceva di contare Socrate, condannato e messo a morte per istigazione del demonio per il suo inflessibile amore della verità. Forse bisogna ricordarsene per interpretare correttamente l'analogo dire di Erasmo, perché Giustino aveva giustificato in anticipo ciò che c'è di vero nell'invocazione tante volte citata e cosí diversamente interpretata dell'umanista: « San Socrate, prega per noi ».

I fatti storici spingono talvolta il capriccio fino a simulare l'ordine. Dopo Giustino, Taziano, cioè il prototipo e l'antenato di quei pensatori il cui Cristianesimo, ripiegato su se stesso, è piú pronto ad escludere che curioso di assimilare. L'educazione di Taziano sembra essere stata quella di un retore greco. D'altronde egli ha conservato per tutta la vita il gusto letterario e lo stile spesso oscuro che aveva contratto nella giovinezza. Dopo aver molto viaggiato ed essersi iniziato a diverse discipline, particolarmente alla filosofia, egli si convertí al Cristianesimo per delle ragioni analoghe a quelle di Giustino. Taziano si recò allora a Roma, vi conobbe Giustino e divenne suo discepolo. L'influenza di questo maestro, ch'egli ha dichiarato « mirabilissimo », si esercitò profondamente nel suo pensiero, ma gli elementi che passarono da Giustino a Taziano, integrandosi all'opera del discepolo, cambiarono molto d'aspetto. La sua opera principale, *Oratio ad Graecos*, è datata dagli storici tra il 166 e il 171, ma per ragioni molto astratte. Piú se ne sottolineano gli elementi eretici, piú se ne avvicina la data a quella in cui Taziano uscí dalla Chiesa, piú si attenua questo aspetto dell'opera, piú se ne avvicina la composizione alla data in cui Taziano s'è convertito al Cristianesimo. Resta, in ogni modo, che Taziano andò sempre piú verso una sorta di gnosticismo, e aderí nel 172 alla gnosi di Valentino. Piú tardi ancora, egli doveva fondare, o restaurare, la setta detta degli Encratiti, che professava un assoluto rigorismo morale, proscriveva il matrimonio e prescriveva l'astinenza dalla carne e dal vino sotto pena di peccato. Taziano spinse cosí lontano l'applicazione dei suoi principi che arrivò fino a sostituire l'acqua al vino nel sacramento dell'Eucarestia. Risale all'ultimo pe-

riodo della sua vita una concordanza dei quattro Vangeli, il *Diatèssaron*, che ebbe, particolarmente in Siria, notevole successo. L'*Oratio ad Graecos* è la dichiarazione dei diritti dei barbari, cioè dei Cristiani e del Cristianesimo, contro gli Elleni e la loro cultura. Taziano ha usato spesso contro di loro un argomento che abbiamo già incontrato presso Giustino, ma che i polemisti della scuola giudeo-alessandrina (Giuseppe, *Contro Apione I*; Filone, *Allegorie*, I 33) avevano impiegato prima di loro: i Greci hanno attinto dalla Bibbia parecchie delle loro idee filosofiche. Niente permette oggi di pensare che la deduzione sia giustificata, ma, presa in se stessa come fatto, essa prova che i primi pensatori cristiani hanno avuto chiara coscienza che una certa sfera di problemi era, congiuntamente, di competenza della giurisdizione dei filosofi e di quella dei Cristiani. Se Taziano non ha inventato l'argomento, ne ha fatto un uso cosí generoso, che possiamo vedere in esso il tratto piú caratteristico della sua apologetica. Egli ne ha, d'altronde, generalizzato l'impiego ispirandosi ad un violento sentimento antiellenico. Ciò che egli sosteneva è che i Greci non hanno inventato nulla, in particolare non hanno inventato la filosofia. I capitoli 31, 36 e 110 dell'*Oratio* mirano a provare che «la nostra filosofia», come Taziano chiama la religione cristiana, è piú antica della civiltà dei Greci, e che essi vi hanno attinto diverse dottrine, senza peraltro comprenderle bene. Poiché ciò che essi non hanno attinto dalle Scritture è assurdo, non si capisce di quale superiorità i filosofi potrebbero vantarsi. Aristotele, ad esempio, negava la provvidenza, o almeno la limitava al dominio del necessario, a esclusione di tutto ciò che accade nel mondo sublunare; per di piú egli insegnava una morale aristocratica, e riservava la felicità a quelli che hanno ricchezza, nobiltà, forza fisica e bellezza. Gli stoici predicavano la dottrina dell'eterno ritorno degli avvenimenti: Anito e Meleto dovranno dunque necessariamente ritornare per accusare di nuovo Socrate, e poiché ci sono sempre piú cattivi che giusti, torneranno ad esistere sempre pochi giusti contro molti uomini cattivi. Come dire che Dio è responsabile del male, o piuttosto, poiché gli stoici identificano Dio con la necessità assoluta degli esseri, si dirà che Dio stesso è la malvagità

dei cattivi. È d'altronde del tutto inutile criticare particolareggiatamente i sistemi dei filosofi; essi stessi si sono incaricati di farlo, poiché hanno passato il loro tempo a confutarsi gli uni con gli altri. Taziano ha sviluppato per primo, in tutta la sua ampiezza, l'argomento, incessantemente ripreso dopo di lui, « delle contraddizioni dei filosofi ». Questo tema sarà al centro, dal II secolo, di tutta l'opera tradizionalmente attribuita a Ermia: *Irrisio philosophorum*.

Le critiche rivolte da Taziano alla religione pagana non sono particolarmente originali. Consistono soprattutto nel mettere in evidenza l'immoralità della mitologia greca e l'assurdità degli atti che essa attribuisce agli dei, il che la filosofia non aveva mancato di fare prima di lui. La sua critica all'astrologia ritorna a mostrare che essa è opera di demoni e che è d'altronde inconciliabile con l'idea cristiana di responsabilità. Le sue obiezioni contro la magia sono dello stesso genere. Giustino aveva detto prima di lui, nelle sue due *Apologiae*, che i demoni si servono della magia per asservire gli uomini. Sviluppando questa idea, Taziano spiega che in generale le malattie vengono da cause naturali, ma che i demoni si fanno passare per capaci di guarirle: da qui le ricette magiche. Effettivamente, il nostro apologista non ha piú fiducia nella medicina che nella magia, che egli sembra aver praticamente confuso. Il suo vero pensiero è che un Cristiano degno di questo nome considera la fiducia in Dio come rimedio sufficiente dei mali di cui soffre. Dopo la critica del politeismo e della magia, Taziano ha particolarmente portato innanzi quella della fatalità. È assai curioso che le sue obiezioni contro una tesi che poteva richiamarsi allo stoicismo abbiano un suono cosí accentuatamente stoico. Il Cristiano non saprebbe essere sottomesso alla fatalità, afferma Taziano, perché egli è padrone di se stesso e dei suoi desideri.

La teologia di Taziano non differisce sensibilmente da quella di Giustino. Le espressioni di cui egli fa uso sono però piú nette, talora piú brutali, e non si sa se si debba leggere Giustino alla luce di Taziano, o se il discepolo abbia forzato il pensiero del maestro su alcuni punti importanti. Il Dio di Taziano è unico, invisibile agli occhi degli uomini, puro spirito. Egli è, inoltre, « principio » di tutto ciò che esiste,

il che significa che, essendo egli stesso immateriale, ha causato la materia. Dio non ha causa, ma tutto il resto ne ha una, e questa causa è Dio. Degna di nota è la maniera in cui Dio è causa. Egli non causa la materia come immanente ad essa, ma la domina. Se c'è, dunque, uno spirito immanente alle cose, un'« anima del mondo », questo non può essere che un principio subordinato a Dio e che non è Dio. Questa freccia, diretta contro lo stoicismo, caratterizza la posizione personale di Taziano. Poiché tutto deve a Dio il proprio essere, noi possiamo conoscere il creatore partendo dalla creatura. Come dice Taziano, che qui si ricorda di san Paolo (*Rom.* I 20): « Noi conosciamo Dio attraverso la sua creazione, e attraverso le sue opere concepiamo la sua potenza invisibile ».

Prima della creazione del mondo, Dio era solo, ma tutta la potenza delle cose visibili ed invisibili era già in lui. Tutto ciò che era in lui vi si trovava « per mezzo del suo Logos » che gli era interiore. Allora si produsse l'avvenimento che già abbiamo notato presso Giustino, ma descritto questa volta in tratti cosí netti che non si può piú esitare sulla sua natura: « Per un atto libero e volontario di Dio, la cui essenza è semplice, esce da lui il Verbo, e il Verbo, che non se ne andò nel vuoto, è la prima opera del Padre ». Taziano, che qui ancora si ricorda di san Paolo (*Coloss.* I 15), vuol dire che il Verbo divino non si perse nel vuoto come le parole (*verba*) che noi pronunciamo, ma che, una volta proferito, egli rimase e sussistette come essere reale. Rimane allora da chiedersi come si è prodotta questa generazione. Il Verbo

proviene da una distribuzione, non da una divisione. Ciò che è diviso è tolto da ciò da cui viene diviso, ma ciò che è distribuito suppone una distribuzione volontaria e non produce alcuna mancanza in ciò da cui è tratto.

Tale è la produzione del Verbo da Dio, come una torcia accesa da un'altra torcia, o la parola sentita dagli ascoltatori di un maestro:

Io stesso, ad esempio, vi parlo e voi mi sentite, ed io che a voi mi rivolgo non sono privato della mia parola, perché essa si trasmette da me a voi, ma, emettendo la mia parola, io mi propongo di organizzare la materia confusa che è in voi.

Dio ha dunque proferito il suo Verbo senza separarsi da lui, in vista della creazione.

È difatti il Verbo che ha prodotto la materia. Come dice Taziano, egli ha « operato » a titolo di « demiurgo ». Il Verbo cristiano si accosta qui, dunque, al Dio del *Timeo*, che a sua volta si trasforma in Dio creatore. A dire il vero, il Verbo di Taziano né trova la materia fatta, come il demiurgo di Platone, né la crea dal nulla come il Dio della Bibbia. Egli sembra piuttosto « proiettarla » fuori di sé per una specie di radiazione, ma non si saprebbe precisare di piú senza far dire a Taziano piú di quanto abbia detto. Invece, si sa con certezza che, essendosi raffigurato la generazione divina del Verbo come la generazione umana del pensiero e della parola, egli ha naturalmente concepito la creazione come una specie di insegnamento:

> Emettendo la mia parola, io mi propongo di organizzare la materia confusa che è in voi, e come il Verbo, che fu generato in principio, ha generato a sua volta, organizzando la materia, la creazione che vediamo, cosí io stesso, ad imitazione del Verbo, essendo rigenerato ed avendo acquisito l'intelligenza della verità, lavoro a mettere ordine nella confusione della materia di cui condivido l'origine. Perché la materia non è, come Dio, senza principio, e non essendo senza principio, essa non è la stessa potenza che è Dio: ma essa è stata creata, è opera di un altro, e non ha potuto essere prodotta che dal creatore dell'universo.

Immediatamente dopo aver cosí descritto la creazione, nel capitolo V della sua *Oratio*, Taziano ne trae argomento in favore della resurrezione dei corpi. Per chi ammette la creazione, la nascita di un uomo è esattamente ciò che sarà la sua resurrezione: una tesi vale dunque l'altra agli occhi della ragione.

Le prime creature sono gli angeli. Essendo creati, essi non sono Dio. Non possiedono dunque il Bene per essenza, ma lo realizzano con la loro volontà. Di conseguenza, essi meritano o demeritano, e possono essere giustamente ricompensati o puniti. La defezione degli angeli è stata dunque castigata perché era giusto che lo fosse. Come s'è prodotta la loro defezione? Taziano parla, in termini astratti, di ordini prescritti dal Verbo e di una rivolta del primo angelo

contro la legge di Dio. Altri angeli, allora, fecero di lui un Dio, ma il Verbo « escluse dal suo rapporto » l'iniziatore di questa defezione, e anche i suoi seguaci. Questo ritirarsi del Verbo fece di questi angeli altrettanti demoni, e gli uomini che li seguirono divennero mortali. Dalle espressioni di cui si serve Taziano nei capitoli VII e XII della *Oratio*, si deve concludere che egli ha qui compiuto uno sforzo per rendere intelligibile ai pagani la dottrina cristiana della caduta. Tutto questo non è dunque che una narrazione di stile apologetico per l'uso dei suoi lettori, e sarebbe forse imprudente insistere troppo sui dettagli. Invece, Taziano è fermissimo sulle conseguenze della defezione degli angeli per quello che concerne l'uomo: perché egli ha orrore dello stoicismo e della sua dottrina della necessità, e sostiene, di conseguenza, che gli angeli decaduti hanno insegnato agli uomini la nozione di fatalità. Questa credenza, una volta accettata, ha giocato come se il Destino fosse una forza reale, e gli uomini sono diventati veramente gli schiavi di questa invenzione diabolica.

Dell'antropologia come della teologia di Taziano, si può dire che ci espone alla tentazione di precisare in parecchi punti la dottrina di Giustino, a rischio di prestare al maestro degli sviluppi che forse non sono altro che opera del discepolo. Comunque sia, sappiamo che Taziano stesso scompone ciò che noi chiamiamo anima in due elementi: dapprima quello che egli chiama ψυχή, una specie di spirito come quello che in latino si chiama *anima*, che penetra la materia di tutto ciò che esiste: astri, angeli, uomini, animali, piante e acque. Benché essa sia una in se stessa, questa ψυχή assume una natura differente secondo le diverse specie di esseri che anima. Essa è, peraltro, materiale. Taziano dichiara di parlare qui secondo la Rivelazione, cioè, probabilmente, secondo i testi dell'Antico Testamento che identificano col sangue l'anima degli animali. La seconda parte dell'anima è lo spirito, o πνεῦμα. È la parte superiore dell'anima propriamente detta. Essa è immateriale ed è là che risiede nell'uomo l'immagine e somiglianza con Dio. Presa nella sua stessa natura l'anima è mortale; se essa non muore, è grazie alla volontà di Dio. Quale sorte effettivamente Dio riservi all'anima è disgraziatamente tanto difficile sapere da Taziano quanto dal suo

maestro Giustino. Si ha l'impressione che ci manchi una chiave per leggere chiaramente ciò che essi ne dicono. Ecco, almeno, ciò che si legge nel XIII capitolo dell'*Oratio ad Graecos*:

> L'anima umana, in sé, non è immortale, o Greci, essa è mortale; ma questa stessa anima è anche capace di non morire. Essa muore e si dissolve col corpo se non conosce la verità, ma deve resuscitare piú tardi alla fine del mondo, per ricevere con il suo corpo, come castigo, la morte nell'immortalità; e d'altra parte, quando ha acquisito la conoscenza di Dio, essa non muore, anche se per un periodo fu dissolta.

Si può chiosare a volontà un simile testo, ma come essere sicuri di farlo senza tradire il pensiero del suo autore? Il solo punto sicuro sembra essere che la dottrina platonica dell'immortalità naturale dell'anima, oggi integrata con la dottrina cristiana, non s'è imposta come necessaria al pensiero dei primi cristiani. Ciò che piú importava loro non era di stabilire l'immortalità dell'anima propriamente detta, ma, nel caso che essa fosse mortale, di assicurare la sua resurrezione, e, se è immortale, di sostenere che essa non lo è per se stessa, ma per la libera volontà di Dio.

È in questa concezione dell'immortalità dell'anima che Taziano sembra aver trovato il principio della sua morale. In se stessa l'anima non è che tenebra, ma ha ricevuto dal Verbo luce e vita contemporaneamente. Per la sua rivolta contro Dio, la vita s'è ritirata da lei e le occorre ormai compiere uno sforzo per congiungersi con il suo principio. Fortunatamente per gli uomini, il Verbo stesso tenta di ridiscendere verso di loro per il tramite di uomini ispirati, quelli in cui domina il πνεῦμα, in opposizione a quelli in cui domina la ψυχή. Si produce una conversione (μετάνοια) in ogni anima che accoglie in sé nuovamente lo Spirito divino che ha cacciato il peccato. Questa conversione, o pentimento, incita l'anima a distaccarsi dalla materia e ad impegnarsi in un ascetismo che la libererà da essa il piú completamente possibile.

Qui si vedono spuntare gli elementi gnostici che finiranno col condurre Taziano all'encratismo, di cui divenne il capo. Sfortunatamente, non conosciamo che il titolo dell'opera nella quale egli espose la sua ultima dottrina, *Sulla perfezione*

secondo il Salvatore, ma le tendenze generali della sua opera sono abbastanza nettamente marcate perché si possa vedere in Taziano il prototipo stesso di un temperamento cristiano opposto a quello di Giustino. Tutta l'*Oratio ad Graecos* è l'opera di un «barbaro» in lotta contro il naturalismo ellenico, senza nessuna distinzione tra ciò che esso conteneva di sano o malsano, dunque senza alcuno sforzo per assimilarne nulla. Non si può astenersi dal trovare un profondo senso storico al fatto, in apparenza paradossale, che il nemico inconciliabile del naturalismo greco sia finito eretico, e che colui che rapportava ogni bellezza, anche greca, all'illuminazione del Verbo, sia ancora oggi onorato dalla Chiesa con il titolo di san Giustino.

Si sa assai poco della *Apologia* indirizzata a Marco Aurelio da Melitone, vescovo di Sardi, ma questo poco fa rimpiangere che essa non ci sia stata conservata. Quattro citazioni, tre delle quali si trovano nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, sono tutto ciò che ce ne rimane. Il Puech ha sottolineato l'interesse eccezionale del terzo di questi testi; Melitone sarebbe il primo che, andando piú lontano dello stesso Giustino sulla via della conciliazione, «abbia visto nell'apparizione del Cristianesimo in seno all'impero un disegno provvidenziale». Ecco, del resto, l'essenziale del passo in questione che è in effetti rilevante sotto piú di un aspetto, e in primo luogo perché esso presenta, dopo Giustino, il Cristianesimo come filosofia dei Cristiani:

La nostra filosofia è fiorita prima presso i barbari; poi è sbocciata presso i popoli che tu governi, al tempo del grande regno di Augusto, tuo avo; ed è diventata un pegno di felice auspicio soprattutto per il tuo impero. Perché è soprattutto dopo di allora che la potenza dei Romani s'è fortificata ed ha brillato, potenza dalla quale tu sei a tua volta venuto e di cui sarai con tuo figlio il detentore desiderato, se proteggi la filosofia che s'è sviluppata ed è incominciata con Augusto e che i tuoi avi hanno onorato fra le altre religioni. Ciò che meglio prova l'utilità che ha avuto per l'inizio felice dell'impero la coincidenza dello sviluppo della nostra dottrina è che dal regno di Augusto non si è verificata calamità alcuna: al contrario, tutto è stato brillante, glorioso, conforme ai voti di tutti. Soli tra tutti, essendosi lasciati ingannare da qualche invidioso, Nerone e Domiziano hanno voluto diffamare la nostra dottrina; è colpa loro se le menzogne dei sicofanti, per una pratica ingannevole, si sono riversate contro i loro adepti. Ma i tuoi

padri che furono pii, hanno posto rimedio alla loro ignoranza... Quanto a te che piú ancora di loro sei di questo avviso in queste cose, e i cui sentimenti sono ancora piú umani e piú filosofici, siamo convinti che farai tutto ciò che ti domandiamo.

Si sa a sufficienza che questa convinzione non era fondata, e bisogna d'altronde tenere conto, per spiegare il liberalismo di Melitone, dell'interesse che egli aveva che Marco Aurelio stesso si mostrasse liberale. La sua argomentazione poggiava non di meno su questa idea, allora nuova, e che doveva rivelarsi feconda: la fede cristiana deve diventare la filosofia dell'impero romano. È quello che sant'Agostino sosterrà piú tardi nel *De Civitate Dei*, e che diventerà un fatto compiuto al tempo di Carlomagno. Non si può dubitare che Melitone di Sardi abbia concepito come possibile una certa alleanza della filosofia e del Cristianesimo. Quale filosofia avrebbe egli stesso scelto, non si sa. Poiché Gennadio e Origene attestano che, in un trattato oggi perduto, Melitone insegnava che Dio è corporeo, si può pensare che le sue preferenze sarebbero andate ad una specie di stoicismo, ma su questo punto importante siamo ridotti a congetture.

Giustino, Taziano, due temi posti, ma non necessariamente due scuole, né due linee regolari di sviluppo che ormai sarebbe sufficiente seguire. La realtà profonda di cui narriamo la storia è il Cristianesimo stesso nello sforzo creatore, oggi quasi venti volte secolare, ch'esso ha fatto per esprimersi in termini di filosofia. Gli innumerevoli collaboratori di quest'opera immensa possono raggrupparsi in un piccolo numero di famiglie spirituali, e nondimeno, ciascuno di loro conserva la propria personalità e l'opera di ciascuno porta sempre il segno del tempo e dei luoghi che l'hanno vista nascere. Arriviamo cosí alla seconda metà del II secolo e alla famosa *Legatio pro Christianis* composta da Atenagora verso il 177. Essa è da lui indirizzata come un discorso consolare (πρεσβεία) all'imperatore Marco Aurelio, e a Commodo che era appena stato associato all'impero nell'anno 176. Le circostanze erano sconcertanti per i Cristiani. A partire dal regno degli Antonini, l'impero romano godeva di un'amministrazione saggia ed ordinata; eppure sotto il migliore di questi imperatori, Marco Aurelio, essi furono crudelmente

perseguitati. Questo sovrano stoico non ha visto nella forza d'animo dei martiri cristiani che una ostinazione di forsennati. Rileggiamo il celebre testo dei suoi *Pensieri* (XI 3):

> Quale anima è l'anima pronta a dipartirsi senza indugio dal corpo, se occorra, pronta a spegnersi, a dissolversi o a durare con lui! Ma questa disposizione per essere risultato di un giudizio personale non deve essere una pura caparbietà combattiva, come avviene nei Cristiani, ma deve essere ragionata, dignitosa, senza fragore di tragedia, questa è la condizione perché gli altri vi credano.

In realtà i Cristiani dell'impero si dichiaravano cittadini di un impero che non era di questo mondo e soggetti ad un Dio che non era l'imperatore. Dovevano dunque giustificarsi dall'accusa di ateismo, e l'*Apologia* di Atenagora porta il segno di questa preoccupazione.

La *Legatio* non dimostra, verso la filosofia greca, né la calorosa simpatia di Giustino, né la stizzosa ostilità di Taziano; essa constata semplicemente che, su un certo numero di punti, regna l'accordo tra i filosofi e la Rivelazione. Atenagora non spiega questi punti d'incontro né con dei prestiti che i filosofi avrebbero preso dalla Bibbia, né con un'illuminazione universale del Verbo, ma ne fa la condizione per mostrare, ad esempio, che, avendo Aristotele e gli stoici professato il monoteismo, l'ostilità dei Cristiani contro il politeismo non andrebbe loro imputata come un'innovazione criminale. Lo stesso per quello che concerne Platone. Se Atenagora gli concede di aver intravisto la verità, anche quella del dogma della Trinità, è meno nell'interesse di Platone che in quello del dogma, per il quale poteva essere utile appellarsi ad un siffatto precursore. Invece, se ci si pone dal punto di vista del pensiero cristiano stesso, e prendendo come definitivamente acquisite dottrine come il monoteismo e la spiritualità di Dio, la sua opera segna importanti progressi.

Notiamo, in primo luogo, una netta definizione dei rapporti tra fede e ragione. La fonte di ogni salda conoscenza di Dio è Dio stesso: « Bisogna, dice Atenagora, informarsi su Dio presso di Dio », cioè nella Rivelazione, ma, fatto questo, si può riflettere sulla verità rivelata e interpretarla con l'aiuto della ragione. È ciò che Atenagora chiama, nel VII

capitolo della *Legatio*, la « dimostrazione della fede ». Egli stesso dà subito l'esempio di quello che con ciò intende, tentando di giustificare dialetticamente il monoteismo contro il politeismo. L'argomentazione non è esente da ingenuità, ma il testo è venerando e merita d'essere analizzato, perché contiene la prima dimostrazione che attualmente si conosce dell'unicità del Dio cristiano.

Che fin dall'inizio non ci sia stato che un solo Dio creatore di quest'universo è cosa che, per vedere come il ragionamento si unisca alla fede, dobbiamo considerare nel modo seguente. Se, in principio, ci fossero stati molti dei, o si sarebbero trovati nel medesimo luogo, o si sarebbero trovati ciascuno in un luogo separato. Ora, essi non potevano trovarsi nel medesimo luogo, perché non potevano essere di eguale natura; e non potevano essere di eguale natura perché solo gli esseri generati gli uni dagli altri sono eguali, ed essendo dei, essi non potevano essere né generati né fatti ad immagine e somiglianza d'altri. Ammettiamo allora che ciascuno di questi dei abbia occupato un posto proprio. Per ipotesi uno di loro è creatore e artefice del mondo; e ovunque vi esercita la sua provvidenza; egli l'avvolge, per conseguenza, da ogni parte. Che posto resterà ancora, allora, per uno o parecchi altri dei? Nel mondo in cui siamo, assolutamente nessuno. Bisogna allora relegare questi dei in altri mondi; ma dal momento che essi non esercitano nessuna azione sul nostro, la loro potenza sarà finita; non saranno dunque dei. Del resto l'ipotesi è assurda; non possono esserci altri mondi, giacché la potenza del creatore tutto avvolge. Non avendo niente da fare né da conservare, questi dei non esistono. A meno che, forse, non si conservino senza fare niente; ma allora dove si potranno mettere? Parlare di un Dio che non è in nessun luogo, non fa nulla, e non veglia su nulla, è dire che non esiste. Non c'è dunque che un solo ed unico Dio, che fu fin dall'inizio autore del mondo e che solo veglia sulla sua creazione. L'accanimento dialettico della prova meritava una base piú solida. Atenagora non sembra capace di pensare Dio senza relazione allo spazio. Si troveranno del resto tracce della sua influenza su questo punto nel *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno (V, 5), ma la prova era

troppo mal fondata per fare una carriera durevole, e ciò che di meglio qui si può trovare è l'intenzione di fornire una prova.

Sulla teologia del Verbo, Atenagora è in progresso sui suoi predecessori. Egli insiste fortemente sull'eternità del Verbo nel Padre e non parla piú di lui come di un « altro Dio », ma conserva il concetto di una generazione del Verbo come persona distinta che si sarebbe prodotta in vista della creazione. Ciò che su questo punto rimane decisivo per lui come per i suoi successori è il testo dei *Proverbi* (VIII 22): « Il Signore mi ha posto (ἔκτισε) come principio delle sue vie e per le sue opere ». Trattando dello Spirito Santo, il suo pensiero rimane molto oscuro. Atenagora se lo rappresenta come « emanante dal Padre ed a lui riveniente come un raggio di sole ». Siamo quindi ancora lontani da una definizione del dogma della Trinità.

Oltre alla *Legatio pro Christianis*, Atenagora ha composto un trattato *De resurrectione mortuorum* che ci è stato conservato e non è privo d'interesse per la storia dei rapporti tra la fede cristiana e la filosofia. Esso stabilisce, in primo luogo, che la resurrezione dei corpi non è impossibile. Dio può infatti compierla perché chi ha potuto creare può evidentemente restituire la vita a ciò che ha creato; e può inoltre volerlo perché nulla vi è in ciò di ingiusto, né indegno di lui. Questo primo momento di ogni apologia è quello che Atenagora chiama parlare « in favore della verità »; il secondo momento, che deve sempre seguire il primo, consiste nel parlare « sulla verità ». Nel presente caso, questo secondo momento consiste, avendo già mostrato che la resurrezione dei corpi per opera di Dio è possibile, nel mostrare che essa effettivamente avrà luogo.

Tre argomenti fondamentali lo provano. Primo, se Dio ha creato l'uomo per farlo partecipare ad una vita di sapienza e farlo rimanere nella contemplazione delle sue opere, la causa della nascita dell'uomo ci garantisce la sua perpetuità, e, a sua volta, questa ci garantisce la sua resurrezione, senza la quale l'uomo non potrebbe sussistere. Atenagora insiste sul carattere strettamente razionale di questa dimostrazione, che egli non considera semplicemente probabile, ma eviden-

te, fondata com'è su principi certi e sulle conseguenze che se ne deducono. Da sola, questa prova è sufficiente. Per questo Atenagora la pone per prima, e protesta anche con irritazione contro quelli che presentano per prime delle ragioni che non debbono venire che in seguito. Si ha torto di dire, per esempio, che la resurrezione deve aver luogo perché sia possibile il giudizio ultimo, perché i bambini, morti troppo presto per aver mai potuto fare né il bene né il male, non dovrebbero resuscitare, se la resurrezione dovesse avvenire solo in vista del giudizio.

Il secondo argomento di Atenagora si ricava dalla natura dell'uomo che è composto di anima e di corpo. Dio non ha creato delle anime, ma degli uomini, in vista di un certo fine. Occorre dunque che la storia ed il destino dei due elementi che compongono questo tutto siano i medesimi. Questo principio ha condotto Atenagora a formulare, in termini di insuperabile vigore e chiarezza, un'idea d'importanza fondamentale per ogni filosofo cristiano: l'uomo non è l'anima, ma il composto dell'anima e del corpo. Se ci si riflette, questa tesi comportava fin dal principio l'obbligo, di cui i pensatori cristiani non prenderanno coscienza che piú tardi, di non cedere al miraggio del platonismo. O si ammette con il Platone dell'*Alcibiade* che l'uomo è un'anima che si serve di un corpo, e, a incominciare da questo principio, si dovrà progressivamente consentire a tutto il platonismo, oppure si pone con Atenagora che il corpo fa essenzialmente parte della natura umana, e bisognerà collegarsi ad una antropologia di tipo aristotelico. Il dogma della resurrezione dei corpi era un invito pressante ad includere il corpo nella definizione dell'uomo. Per paradossale che dapprima possa sembrare questa tesi, questo dogma sembra avere quasi giustificato in anticipo il trionfo finale dell'aristotelismo sul platonismo nel pensiero dei filosofi cristiani. Osserviamo attentamente la prima formula che si incontra di questo principio:

Se il pensiero e la ragione sono stati dati agli uomini perché essi conoscano le cose che il pensiero percepisce, e non soltanto la loro stessa sostanza, ma anche la bontà, la sapienza e la giustizia di Colui che le ha loro date, bisogna necessariamente che, restando le stesse le cause per le quali il giudizio della ragione è stato dato loro, questo giudizio

stesso sussista. Esso non potrà sussistere se la natura che l'ha ricevuto e dove esso risiede non sussiste. Ora, ciò che ha ricevuto il pensiero e la ragione non è l'anima per se stessa, è l'uomo. Bisogna dunque necessariamente che l'uomo, composto di anima e corpo, sussista sempre, e non lo può se non resuscita.

È soltanto in quel momento che appare il terzo ed ultimo argomento, anch'esso dimostrativo, ma soprattutto dopo che i due precedenti sono stati accettati: a ciascun uomo è dovuto il suo giusto compenso, premio o castigo. Se si ammette, dunque, un Dio creatore, provvidenza degli uomini e giusto, bisogna anche ammettere un giudizio giusto, seguito da sanzioni, e poiché, anche qui, non è l'anima, ma l'uomo che ha meritato o demeritato, sarà necessario che il corpo resusciti perché l'uomo tutto intero sia premiato o punito.

Atenagora ha avuto, dunque, la giusta percezione di alcuni dei dati fondamentali del problema che il pensiero cristiano doveva risolvere. Distinzione dei due momenti di ogni apologetica: prova della credibilità con la confutazione degli argomenti che vogliono stabilire l'assurdità della fede, e giustificazione diretta razionale delle verità cosí poste come possibili; distinzione tra la prova razionale e l'appello alla fede: è per questo che l'abbiamo visto giustificare la resurrezione dei corpi senza fare appello alla resurrezione di Cristo, che ne è la prova per ogni cristiano; identificazione dell'oggetto stesso del Cristianesimo con la salvezza dell'uomo e, conseguentemente, identificazione dell'uomo con il composto umano.

L'apologia di Teofilo d'Antiochia *Ad Autolycum* non si rivolge piú ad un imperatore, ma ad un privato, Autolico, che rimproverava Teofilo di essersi convertito al Cristianesimo. Si tratta dunque di un'apologia in un senso nuovo del termine, e piú vicino a quello che le si dà oggi. L'opera è, peraltro, nettamente inferiore a quella di Giustino, e si è definito l'autore « un Taziano senza talento ». La formula non sembra eccessiva, quando, venendo da Atenagora, si legge in Teofilo questo argomento in favore della resurrezione dei corpi: « Tu non credi che i morti debbano resuscitare? Quando la cosa accadrà sarai ben obbligato a crederlo ». Evidentemente, ma allora non scriviamo apologie, aspettiamo.

Dio è posto come incomprensibile all'intelletto umano; un termine come λόγος non indica che il suo dominio, e il nome stesso di Dio (θεός) non lo designa che come colui che ha tratto tutte le cose all'esistenza, anche la materia. Osserviamo che, come Ermia e il Libro dei Maccabei, Teofilo si serve della formula: « Dio ha prodotto tutte le cose dalla non esistenza all'esistenza » (I 4), cioè con una creazione *ex nihilo*.

Risalgono egualmente al II secolo due scritti anonimi, a lungo attribuiti per errore a Giustino: l'*Oratio ad Graecos*, la cui ispirazione generale si avvicinerebbe piuttosto a quella di Taziano, perché la cultura greca vi è condannata in blocco, e una *Exhortatio ad Graecos* che riprende il tema dei prestiti che i filosofi hanno preso dalla Bibbia, dove la verità è contenuta tutta intera. Bisogna mettere da parte la breve opera di Ermia, di tipo molto differente, che di solito si indica col titolo di *Irrisio philosophorum*, ma il cui titolo esatto sarebbe *Irrisione dei filosofi pagani*. Il filosofo non pagano è dunque l'autore stesso, un cristiano che, riprendendo dopo Taziano e Teofilo il tema delle contraddizioni dei filosofi, costruisce tutta la sua opera su questo fondamento. Si può conservarne il titolo tradizionale per designare un tema apologetico di cui i pensatori cristiani faranno gran uso: opporre la confusione e il contrasto delle conclusioni cui conduce la ragione abbandonata alle sue risorse all'unità di tutte le dottrine della fede.

Gli apologisti del II secolo non si sono mai preoccupati di costruire dei sistemi filosofici, ma l'opera loro, nondimeno, interessa direttamente la storia della filosofia. Essa ci fa conoscere in anticipo i problemi che dovevano, piú tardi, attirare l'attenzione dei filosofi cristiani: Dio, la creazione, l'uomo considerato nella sua natura e nei suoi fini. In essi vediamo, inoltre, come l'azione del Cristianesimo si sia esercitata sulla filosofia. La nuova fede impose immediatamente dei massicci spostamenti di prospettive, la cui preliminare accettazione motivò piú tardi la loro interpretazione filosofica. Non si è passati dall'universo greco all'universo cristiano attraverso un'evoluzione continua: sembra piuttosto che l'universo greco sia improvvisamente crollato nello spirito di uomini come Giustino e Taziano, per far posto al

nuovo universo cristiano. Ciò che costituisce l'interesse di questi primi tentativi filosofici è che i loro autori sembrano alla ricerca non di verità da scoprire, ma piuttosto di formule per esprimere quello che hanno già scoperto. Ora, la sola tecnica filosofica di cui dispongono è quella dei Greci, dei quali debbono insieme riformare la filosofia e confutare la religione. Gli apologisti del II secolo hanno dunque intrapreso il compito immenso, e la cui reale ampiezza non doveva apparire che nel corso dei secoli successivi, d'esprimere l'universo mentale dei Cristiani in un linguaggio espressamente concepito per esprimere l'universo mentale dei Greci. Non c'è da stupirsi che essi incespichino quasi ad ogni passo in questa prima esplorazione d'una verità che essi abbracciano globalmente piuttosto che penetrarla nella sua profondità. La loro verità supera ciò che essi ne sanno, e quello che l'uomo può saperne; non saranno troppi undici secoli di sforzi e la collaborazione di numerosi geni per darne la formulazione.

II - LO GNOSTICISMO DEL II SECOLO E I SUOI AVVERSARI

Il II secolo dopo Cristo è un periodo di attivo fermento religioso. Da tutte le parti e in tutte le forme si cerca e si crede di trovare la possibilità di raggiungere la desiderata unione dell'anima con Dio. Sapere che Dio esiste e sapere ciò che si può affermare razionalmente nei suoi riguardi, in breve, conoscerlo filosoficamente, non sembrava piú sufficiente; ciò che si cerca è una gnosi (γνῶσις), cioè un'esperienza unificante e divinizzante che permetta di raggiungerlo in un contatto personale, e di unirsi realmente a lui. Questa inquietudine religiosa, che sembra aver avuto origini orientali e precedenti al Cristianesimo, trovava alimento in certe filosofie greche, esse stesse orientate verso la religione. Il platonismo e lo stoicismo si presentavano come tecniche utilizzabili in vista di fini specificamente religiosi, che non erano stati fini loro propri, ma ai quali si poteva adattarle. Lo gnosticismo del II secolo è l'insieme di sincretismi di questo

tipo che, incontrando in quel momento la nuova fede cristiana, hanno tentato di assimilarla. Questo termine generico non designa del resto che una veduta astratta della realtà storica. Non esistettero, infatti, gnostici e gnosticismi, ma uomini e dottrine che presentano certi caratteri comuni che permettono di dar loro uno stesso nome.

Nella misura in cui questa qualifica comune è giustificata, si può dire che tutte queste dottrine hanno avuto come scopo, partendo dalla fede in una rivelazione, di trasformarla in una conoscenza (γνῶσις) capace di unire l'uomo a Dio. Tutta questa storia poggia dunque su di un dialogo tra la fede religiosa (πίστις) e la conoscenza intellettuale (γνῶσις). Si tratta principalmente di sapere se si può o no concepire la fede come sapienza (πίστις σοφία). È ciò che ha fatto dire ad uno dei suoi storici, di cui spesso si è ripetuto il discorso, che « la Gnosi è il primo tentativo d'insieme di una filosofia del Cristianesimo » (Lipsio), o, ancora, ch'essa fu « l'ellenizzazione acuta del Cristianesimo » (Harnack). Queste formule non sono tuttavia del tutto esatte, perché lo gnosticismo fu piuttosto un tentativo di certe mitologie filosofiche per assorbire il Cristianesimo a loro vantaggio. Nulla è piú cristiano dell'ambizione di approfondire la fede attraverso la conoscenza, a condizione che la conoscenza si ponga all'interno della fede; ma non è cristiano considerare la fede come una struttura provvisoria dalla quale, fin da questa vita, la conoscenza razionale potrà dispensarci. Per questo d'ora innanzi incontreremo due distinte concezioni della conoscenza accessibile al cristiano, quella che vuole sostituirsi alla fede, e quella che vi si sottomette per scrutarne il mistero. La prima di queste concezioni è caratteristica dello gnosticismo propriamente detto.

La storia, qui non piú che altrove, non conosce un punto di partenza assoluto. La crisi gnostica sembra tuttavia delinearsi con una certa nitidezza fin dal secondo terzo del II secolo. Nel suo *Dialogus cum Tryphone* (tra il 150 e il 160), Giustino cita, in una sola frase, le sette di Marcione, Valentino, Basilide, Saturnilo e altre ancora « ciascuna delle quali porta un nome differente secondo la dottrina del suo capo ». Tra questi nomi, quelli di Marcione, di Basilide e di Valen-

tino sono particolarmente importanti per l'oggetto del nostro studio.

Marcione di Sinope era già stato scomunicato dal suo vescovo quando venne a Roma per insegnarvi la sua dottrina negli ambienti cristiani e, dopo aver sollevato vive opposizioni, fondarvi, nel 144, una comunità che doveva portare il suo nome. Nulla è piú caratteristico dello gnosticismo di questo bisogno di appellarsi al Cristianesimo e di questa impossibilità di accordarsi con esso. La dottrina di Marcione, che ci è nota soltanto attraverso le confutazioni dei suoi avversari cristiani, si caratterizza dapprima, sul terreno religioso, per il suo radicale rifiuto del giudaismo. L'Antico Testamento e il Nuovo Testamento non gli sembravano complementari, ma antitetici. È quanto egli sosteneva nel suo trattato, oggi perduto, *Antitesi*. L'Antico Testamento è per lui la rivelazione del Dio adorato dagli Ebrei. Ordinatore dell'universo, le deficienze della sua opera provano con evidenza che è imperfetto. Per formare il mondo, questo Dio ha utilizzato una materia ch'egli non aveva creato, e che è d'altronde il principio del male. Da questo si spiega come il demiurgo abbia fallito nella sua opera. La defezione degli angeli e la caduta dell'uomo sono venute ad ostacolare i suoi disegni, e, anche allora, egli non ha trovato niente di meglio, per mascherare i suoi insuccessi, che imporre all'uomo leggi rigorose sostenute da sanzioni terribili. Ben al di là di questo Dio degli Ebrei si trova il *Dio straniero*, cosí chiamato perché rimasto sconosciuto agli uomini e al demiurgo stesso, fino al giorno in cui Gesú Cristo è venuto a rivelarlo. A differenza del primo Dio, che è un giustiziere, questo è essenzialmente bontà. Onnipotente, onnisciente, egli esercita la sua provvidenza sul mondo prodotto dal demiurgo. Qui Gesú non sembra essere altro che questo Dio supremo che, mosso da un sentimento di pietà per la miseria degli uomini, ha voluto rivestire forma umana, soffrire e morire per salvarli. La storia del mondo ha dunque la Redenzione come centro, opera dell'amore divino che impone, di rimando, agli uomini, una morale liberata dal legalismo ebraico, inevitabilmente ascetica giacché la materia è per sé cattiva, ma animata dalla carità.

La gnosi di Marcione resta dunque ancora interamente

all'interno di un problema autenticamente cristiano, quello del rapporto dell'antica legge con la nuova. La gnosi di Basilide è, al contrario, una cosmogonia lussureggiante dove abbondano gli esseri creati dalla sua immaginazione. Il suo autore, originario della Siria, pare abbia incominciato ad insegnare ad Alessandria verso l'anno 130. Riducendo la sua concezione dell'universo ai dati essenziali, troviamo dapprima, alla sommità e all'origine di tutto, un Dio ingenerato, incomprensibile, e cosí assolutamente innominabile che possiamo considerarlo come un «Dio non-essere». Al di sopra egli stesso dell'essere, questo Dio ha tuttavia di che produrlo, perché egli contiene in sé, come un granaio, delle sementi da cui nasceranno tutti gli esseri. Chiamiamo questo granaio la πανσπερμία. All'inizio della storia del mondo Dio trae da queste sementi tre «filiazioni». La prima scaturisce da lui e ritorna subito a fissarsi presso di lui come un raggio riflesso verso la sua fonte. La seconda, piú pesante, resterebbe legata tra le altre sementi se uno spirito santo non le desse delle ali, grazie alle quali ella si libera e raggiunge Dio. La terza, ancora piú pesante, resta legata nella πανσπερμία fino a che la purificazione di cui ha bisogno le permetterà di elevarsi verso il suo principio. Tutto questo accade in un mondo superiore dove risiede Dio che una sfera solida (lo στερέωμα) isola ermeticamente dal resto dell'universo. Questa separazione ha un ruolo decisivo nella storia del mondo. Infatti dal seno della πανσπερμία Dio produce un essere nuovo, il «grande Arconte», inferiore alle filiazioni precedenti, ma bellissimo e potentissimo, che diventerà il principio di tutto l'universo, intermediario tra la sfera isolata dello στερέωμα e la sfera della Luna. Egli genera un figlio, Ogdoade, e da questi due esseri ne nasce una folla d'altri, come il Pensiero (νοῦς), il Verbo (λόγος), la Sapienza (σοφία), la Forza (δύναμις), che popolano il primo cielo di questo mondo intermedio. Questi ne generano a loro volta altri che popolano successivamente i 365 cieli incastrati concentricamente nello στερέωμα. L'ultimo di questi cieli è quello della Luna, che vediamo sopra di noi, e dove risiede il Dio adorato dagli Ebrei. Cedendo alle tendenze che gli si conoscono, questo Dio ha voluto arricchirsi aumentando i suoi possedimenti ed è per questo

che, utilizzando la materia caotica a sua disposizione, ha forgiato la terra e l'uomo. Quest'ultimo è un essere duplice, che per il suo corpo appartiene al mondo della materia e per la sua anima partecipa al mondo divino.

In un universo cosí costruito, una caduta morale era inevitabile dall'origine. Si può anche dire che essa era implicita nella sua struttura. Isolato dal mondo superiore dello στερέωμα, il grande Arconte non poteva non considerarsi Dio supremo. Questo peccato d'orgoglio s'è per altro ripercosso di cielo in cielo, fino a quello della Luna, dove l'Arconte, che gli Ebrei adorano, ha finito col proclamarsi, anche lui, unico vero Dio. Per riscattare questa colpa bisognava dissipare l'errore iniziale che l'aveva causata. Fu l'opera della prima filiazione divina. Essa era, per natura, questa conoscenza perfetta della verità (γνῶσις), la cui ignoranza aveva introdotto il disordine nel mondo. Sotto il nome di Vangelo, essa si fece conoscere dal grande Arconte che ammise il suo errore e ammise di non essere altro che una creatura del Dio supremo. Trasmettendosi questa rivelazione da un cielo all'altro, tutto rientrò nell'ordine fino all'ultimo cielo. È allora che intervenne Gesú, nuovo essere divino (ἐόν) destinato a riscattare la terra. Con la sua incarnazione in Maria e con la sua predicazione del Vangelo si compí la redenzione dell'universo. Completamente purificata, la terza « filiazione » raggiunse allora il suo principio e dimora in eterno presso Dio. Quelli tra gli uomini che avranno ricevuto la γνῶσις illuminatrice di Gesú saranno per questa riscattati e tutto rientrerà nell'ordine per sempre. Per meglio garantire la permanenza di quest'ordine, Dio avvolgerà allora il mondo nell'oblío completo di questa rivelazione. Ormai ignari del « Dio non-essere » che li domina, gli esseri divini non proveranno nessuna invidia per ciò che li supera, e la loro stessa ignoranza li proteggerà contro ogni ambizione di eguagliarlo.

Tra gli gnostici, Valentino, che insegnò ad Alessandria fino al 135, e poi a Roma fino al 160, è sicuramente uno dei piú originali dal punto di vista filosofico. All'origine delle cose egli poneva una « unità non generata, immortale, incomprensibile, impensabile ». Chiamiamola Padre o Abisso. A questo principio maschile bisogna aggiungerne uno di

natura femminile: σιγή (Silenzio). Abisso non amava la solitudine perché egli era amore, e l'amore non è amore se non ha qualcuno da amare. Dalla sua unione con σιγή nacquero Intelletto (νοῦς) e Verità (ἀλήθεια). Abisso, Silenzio, Intelletto e Verità formano la prima tetrade, radice di tutto ciò che esiste. Intelletto e Verità generano dunque il Verbo (λόγος) e la Vita, che generano a loro volta l'uomo (cioè il suo eterno archetipo) e la Chiesa.

Essendo cosí costituita la prima Ogdoade, da Verbo e Vita nacquero dieci Eoni, e altri dodici da Uomo e Chiesa. L'insieme della Ogdoade primitiva, della Decade e della Dodecade che vi si aggiungono, forma il Pleroma (πλήρωμα), società di trenta esseri divini, di cui sarà simbolizzato piú tardi il mistero con i trent'anni di vita nascosta di Gesú Cristo.

Si produsse allora una peripezia decisiva. I due ultimi membri della Dodecade, e per conseguenza del Pleroma, sono Volere (θελητός) e Sapienza (σοφία). Mossa da una curiosità da cui non è esclusa l'ambizione, Sapienza cede al desiderio di scrutare il mistero di Abisso, e poiché Intelletto soltanto ne è capace, essa si sarebbe perduta nel vuoto se il Pleroma non fosse circondato da un limite (ὅρος) che previene fortunatamente la sua caduta. Fecondata dal desiderio al quale è stata per cedere, e non da Volere, essa partorisce un figlio bastardo, Concupiscenza (Achamoth). Concepito senza padre, questo non è che un aborto, una materia senza forma. Essa è dunque immediatamente espulsa dal Pleroma e, per evitare il ripetersi di simili incidenti, Intelletto e Verità generano un'ultima coppia di Eoni, maschio e femmina, il Cristo e lo Spirito Santo, che insegnano agli altri Eoni del Pleroma a rispettare la trascendenza di Abisso e ad amarlo senza pretendere di eguagliarlo.

Ristabilito cosí l'ordine del Pleroma, resta da disciplinare Concupiscenza (Achamoth). Dal desiderio comune di tutti gli Eoni nasce allora un nuovo essere divino, Gesú, che purifica Concupiscenza dalle sue passioni (timore, tristezza, mancanza e bisogno) e di ciascuna d'esse fa un principio attivo del mondo futuro. Ciò che resta di Concupiscenza, cosí purificata, è una specie di materia adatta a concepire, quella stessa da cui sta per essere fatto l'universo. Il suo artefice, il De-

miurgo, rimane nella regione bassa dove risiede Concupiscenza. Separato com'è dal Pleroma per il Limite (ὅρος), egli lavora ignorando il mondo superiore, ma produce a sua insaputa come un'immagine del Pleroma. Si potrebbe parlare di un Demiurgo platonico guidato nella sua opera da idee di cui ignorerebbe l'esistenza. D'altra parte, come il grande Arconte di Basilide, il Demiurgo di Valentino si crede il Dio supremo. Non c'è da stupirsi che egli abbia proclamato nell'Antico Testamento: « Io sono Dio, e non c'è altro Dio fuori di me ». Dalla sua azione formatrice nascono due classi di uomini, la classe inferiore degli uomini Materiali, e la classe piú nobile degli uomini Psichici. Una terza classe, molto piú nobile ancora, quella degli Spirituali (*pneumatici*, da πνεῦμα, spirito), non è che in parte opera sua, perché essi partecipano, grazie a Concupiscenza, dell'elemento spirituale divino. I Materiali sono perduti fin da principio, destinati come sono a dissolversi come la materia. Gli Spirituali sono salvi fin da principio, giacché essi sono naturalmente spirito. La sola classe di uomini che abbia bisogno di essere riscattata, e che possa esserlo, è quella degli Psichici. Quindi è stato concepito un Redentore per riscattarli. Nato dalla Vergine Maria, questo Redentore non è tuttavia opera del solo Demiurgo. L'eone Gesú è venuto in lui al momento del suo battesimo e non l'ha abbandonato, per raggiungere il Pleroma, che all'inizio della sua passione, lasciando a soffrire e a morire l'apparenza di corpo materiale che il Redentore aveva assunto. Quando il Demiurgo cesserà di produrre Concupiscenza, entrerà finalmente nel Pleroma con tutti gli uomini Spirituali. Il Demiurgo occuperà il posto lasciato libero dall'ascensione di Concupiscenza con gli Psichici che saranno stati riscattati. Tutto il resto perirà con la materia stessa, in una conflagrazione generale che segnerà la fine dei tempi.

La perdita dei testi originali non permette di ricostruire con certezza i particolari delle dottrine gnostiche, ma i loro caratteri generali sono abbastanza evidenti da far sí che gli storici s'accordino sull'interpretazione d'insieme che conviene proporne. Il loro nome generico, abbiamo detto, ne indica bene la natura. Una « gnosi » è un sapere il cui possesso assicura la salvezza per liberazione da un errore originario legato

alla storia del mondo, da cui essa libera quelli che lo possiedono. Tutte queste dottrine si rifanno anzitutto al Cristianesimo per il ruolo che attribuiscono a Gesú, ma tendono a ridurre la sua opera alla semplice trasmissione della conoscenza che salva. Il ruolo della sua passione e morte è lasciato in ombra, o anche soppresso. Esse dipendono ancora dal Cristianesimo, in un certo senso, per un antigiudaismo peraltro estraneo al Cristianesimo stesso. Gli gnostici subordinano deliberatamente Jahvè al Dio di cui credono di trovare la nuova rivelazione nel Vangelo. Il motivo cui si richiamavano per appoggiare le loro dottrine non è senza portata filosofica. Si trattava per loro di risolvere il problema del male. Se il male è nella creazione, si deve trovarne l'origine nell'atto creatore; ora, il Dio supremo è perfettamente buono, non è lui, dunque, il creatore. Anzi, si deve considerarlo come fonte prima di questa conoscenza redentrice di cui egli gratifica l'intera gerarchia degli esseri, ivi compresi gli uomini «gnostici», per rimediare all'errore iniziale del demiurgo e compiere cosí l'opera di salvezza.

Queste dottrine rappresentano molto bene la materia confusa di cui Plotino doveva essere il demiurgo. Trasformandole in filosofia, egli ha conferito loro forma, ordine ed intelligibilità. Una simile impresa era tanto piú possibile in quanto gli elementi cristiani dello gnosticismo erano estranei alla sua essenza. Queste ingegnose mitologie non sono nate dall'insegnamento di Gesú Cristo; esse hanno soltanto voluto assimilare a proprio vantaggio, con il maestro e la sua dottrina, la Chiesa già formata dai suoi fedeli. Contemporaneamente a questi tentativi di assimilazione, i primi apologisti greci li hanno nettamente disapprovati, tranne Taziano che abbiamo visto cedere alla loro influenza. Nella seconda metà del II secolo divenne necessario impegnare direttamente la lotta contro queste dottrine e definire il Cristianesimo autentico contro le contraffazioni gnostiche con le quali esso rischiava di confondersi. Apparve allora una nuova generazione di scrittori cristiani, la cui opera doveva avere il risultato di restituire alla loro purezza primitiva certi concetti d'importanza fondamentale per ogni filosofo cristiano.

Sant'Ireneo nacque a Smirne, o nei suoi dintorni, verso il

126, da una famiglia cristiana. Fin dalla sua giovinezza egli frequentò molto Policarpo, direttamente legato alla generazione che aveva conosciuto Cristo. Policarpo non solo era stato istruito dagli Apostoli, non solo aveva conversato con molti di quelli che avevano visto Cristo, ma erano anche stati gli Apostoli a sistemarlo in Asia come vescovo della chiesa di Smirne. E Policarpo non aveva altra ambizione che quella di conservare fedelmente la tradizione: « Egli ha sempre insegnato ciò che aveva imparato dagli Apostoli, ciò che si trasmette nella Chiesa, e che, di conseguenza, soltanto è vero ». Il pensiero di Ireneo si riporterà piú tardi volentieri a quei tempi felici. In una lettera a Favorino, che Eusebio ci ha conservato (*Hist. Eccl.* V 20 4), egli afferma che potrebbe ancora descrivere la piazza stessa dove Policarpo era solito sedersi per conversare, il suo modo di entrare e di uscire, la sua maniera di vivere, il suo aspetto esteriore, i discorsi che teneva, e ciò che diceva dei suoi rapporti con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore. È là che si trova, per Ireneo, la fonte della vita interiore. Egli dipende da Gesú Cristo attraverso un uomo che ha visto coloro che hanno visto Gesú Cristo. Non si sa in quale data esattamente Ireneo sia venuto dall'Asia minore in Gallia, ma si sa che vi fu ordinato prete, che era a Lione alla morte di Potino, e fu scelto come successore del vescovo martire (177). Si perdono le sue tracce a partire dai primi anni del III secolo, e si ignora se anche lui sia stato o no martirizzato.

Il pensiero di Ireneo ci è noto attraverso il suo trattato *Adversus haereses* di cui rimangono degli estesi frammenti greci e una traduzione latina, inelegante ma fedele. Il titolo completo greco è piú significativo: *Esposizione e confutazione della falsa conoscenza* (γνῶσις). L'opera infatti comprende cinque libri: il primo descrive le dottrine gnostiche, il secondo le confuta, gli ultimi tre sono un'esposizione della dottrina cristiana. Ireneo vi si pone immediatamente sul terreno religioso e oppone al cosí detto sapere dei suoi avversari (ψευδώνυμος γνῶσις) il vero sapere (γνῶσις ἀληθής) che è l'insegnamento degli Apostoli e la tradizione della Chiesa nel mondo intero. La verità su Dio si offre allora al pensiero dell'uomo nel deposito impersonale della fede.

A partire da questo dato è possibile e legittimo uno sforzo per conoscere Dio, se condotto sobriamente. Noi ignoriamo la causa di numerosi fenomeni, come le piene del Nilo e il flusso e riflusso dell'oceano: come potremmo sapere tutto ciò che concerne Dio? Che cosa faceva Dio prima della creazione? Solo Lui conosce la risposta. Qual è l'origine del Verbo? Quale quella della vita? Pretendere, come gli gnostici, di saperlo, è disconoscere i limiti della ragione umana. La miglior cosa da farsi di fronte a queste questioni è di riservarle a Dio: *reservare Deo*. Non è per diventare sapienti che ci si fa cristiani, ma per salvarsi. Questi temi conduttori del pensiero cristiano saranno continuamente riesposti nel corso dell'epoca patristica e del Medioevo, in particolare da Giovanni di Salisbury.

Non c'è che un solo Dio, e non un Dio e un demiurgo. L'esistenza di questo Dio può essere dimostrata e deve essere conosciuta dai pagani stessi partendo dalle sue opere (san Paolo). Gli gnostici sostengono che il creatore è il demiurgo, ma riconoscono che esso dipende da Dio per la sua esistenza. Che si moltiplichino o no gli intermediari, è Dio dunque che è il vero creatore del mondo:

> Bisogna, infatti, o perseverare nell'opinione che è Dio ad aver fatto il mondo perché ha trovato nella sua potenza di che cosa farlo, oppure, se da lui è partita qualche forza attiva, bisognerà sempre cercare dove, questo autore del mondo, avrà trovato il modello delle cose da fare e la sostanza stessa del modello.

Se si vogliono moltiplicare gli intermediari si risalirà all'infinito, e i 365 cieli di Basilide saranno ancora insufficienti, perché il vero problema è di spiegare l'esistenza del primo cielo:

> Quanto è dunque piú sicuro e piú intelligente riconoscere subito quello che è vero, che il Dio, che ha fatto il mondo qual è, è il solo Dio e che non c'è altro Dio che Lui; che Lui stesso ha tratto da sé il modello e la forma di ciò che è stato fatto, piuttosto che esaurirsi in empie deviazioni per fissare finalmente il proprio pensiero su di un solo essere e ammettere che tutto ciò che è stato fatto viene da lui!

La testimonianza di Ireneo esprime chiaramente questo sentimento, cosí vivo presso i primi pensatori cristiani, che

l'intelligenza era dalla parte della fede. La ragione si riconosceva molto meno nel «sapere» degli gnostici, che in una rivelazione che non si offriva tuttavia che come oggetto di fede. Perché non cedere al sorprendente accordo delle Scritture e dello spettacolo del mondo?

Quando tutte le Scritture, i Profeti e i Vangeli, apertamente, senza equivoco, e in modo da essere compresi da tutti, anche se tutti non credono, proclamano un solo Dio ad esclusione di ogni altro, che tutto ha creato attraverso il suo Verbo, le cose viventi e le invisibili, ciò che è nei cieli, sulla terra, nelle acque e sottoterra, come abbiamo mostrato con le stesse parole della Sacra Scrittura; quando la creazione di cui facciamo parte attesta essa stessa, con lo spettacolo che presenta, che uno solo è il suo creatore e direttore, quanto stupiti e ottusi sembrano coloro che chiudono gli occhi ad un'evidenza cosí luminosa, non vogliono vedere la chiara verità, ma facendo violenza a se stessi pensano di aver trovato, con l'aiuto di ingarbugliate fantasie, ciascuno un Dio a suo modo.

Il terreno sul quale si svilupperà la filosofia del Medioevo è già quindi saldamente occupato. Ireneo ne ha d'altronde riconosciuto i punti fondamentali. In primo luogo la creazione. Dio onnipotente ha creato tutto dal nulla attraverso il Verbo. Gli uomini non possono creare nulla senza una materia preesistente, ma Dio ha prodotto perfino la materia stessa della sua opera, materia che prima non esisteva. Dio ha creato il mondo per bontà. L'universo è nato dunque dal bene, in vista del bene, e non, come a torto credevano gli gnostici, in seguito a qualche errore iniziale: «neque per apostasiam et defectionem et ignorantiam». L'ottimismo cristiano si afferma qui con tanta piú forza, in quanto lo spettacolo del mondo attesta indubbiamente la bontà del suo creatore. Dio continua, infatti, a regger l'opera sua con la sua provvidenza. Lo spettacolo delle cose attesta che ogni essere ha ricevuto la sua natura, il suo ordine, il suo proprio numero e misura, che niente è stato fatto o accade per caso, ma che una ragione sublime e divina ha tutto organizzato. Ciò che le cose sono è testimonianza di ciò che è Dio, perché è per sua volontà che esse sussistono: «est substantia omnium voluntas eius».

Come tutti gli altri esseri, l'uomo è direttamente e total-

mente creato da Dio. Creato da Dio, egli è buono; essendo creato, egli non è perfetto, non soltanto nel senso che è finito, ma anche perché, non essendo per sé ciò che egli è, è esposto a decadere. In compenso, l'uomo può avvicinarsi progressivamente al grado di perfezione che gli è accessibile. Dicendo « uomo », bisogna intendere l'unità di anima e corpo: un'anima non è un uomo, essa è l'anima di un uomo. Ogni anima, composta di uno *spiritus* e di un πνεῦμα (san Paolo), sopravvive alla morte dell'uomo; essa ne conserva anche l'aspetto, il che prova che non potrebbe passare in seguito di corpo in corpo. Ireneo ha parlato delle anime come incorporee (V 7 1), ma non si sa se egli pensasse in quel passo ad una spiritualità propriamente detta, o soltanto ad una incorporeità relativa in rapporto ai corpi grossolani e propriamente detti, perché un altro passo rappresenta le anime come contraenti la forma dei loro corpi: come l'acqua che gela in un vaso e ne conserva la forma una volta rotto il vaso. Ne è prova il fatto che le anime degli uomini sono riconoscibili dopo la loro morte. Queste idee valgono certamente per lo *spiritus*: quanto al πνεῦμα, in cui alcuni interpreti non vedono niente altro che la grazia divina, la sua natura è descritta troppo confusamente perché si possa asserirne qualcosa.

Le facoltà fondamentali dell'anima sono l'intelletto e il libero arbitrio. Il Padre ha fatto ogni uomo a sua immagine: « propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum ». L'intelletto (νοῦς) incomincia col guardare le cose (*contemplatur*), le esamina (*cogitat*), ne ricava un sapere (*sapit*) sul quale ragiona (*consiliatur*), di cui discute dentro di sé (*animo tractat*) e che esprime infine con la parola. Come il Padre, il nostro intelletto emette dunque un verbo, ma lui stesso non viene emesso da nulla. Un essere intelligente è un essere libero: « homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis »; egli è anche libero di usare come crede degli ordini divini: « liberum hominem fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo »; anche in questo il libero arbitrio rende l'uomo simile al suo creatore: « liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui

ad similitudinem factus est ». A sant'Ireneo si è rimproverato un « pelagianesimo avanti lettera ». È vero che egli, come la maggior parte dei Padri greci, ha insistito molto sull'importanza del libero arbitrio come fondamento della responsabilità morale e religiosa, ma non ha mai identificato la grazia col libero arbitrio, come farà Pelagio, ed è a san Paolo che egli si richiama (*Rom.* II 5-8) per giustificare su questo punto la sua dottrina. Non dimentichiamo d'altronde che egli scrisse contro gli gnostici. Ireneo vuol combattere l'idea che gli uomini formino delle classi distinte come quella dei « materiali » e quella degli « psichici », il che torna a rendere responsabile Dio di ciò che fanno gli uomini. Se, come sostiene Ireneo, ogni uomo è libero dei suoi giudizi, ogni uomo ne è responsabile. È vero che il peccato ha ridotto la nostra libertà, ma non l'ha distrutta (IV 37 5); cosí si risolve l'unico problema che qui è in discussione: spiegare la presenza del male morale nel mondo senza impegnare la responsabilità di Dio.

Sulla resurrezione dell'uomo Ireneo non ha niente da insegnarci che già non ci abbiano insegnato Atenagora e Taziano. Viceversa, la sua escatologia è veramente curiosa. Ireneo descrive la fine del mondo come se ne avesse letto in anticipo un dettagliato « reportage ». Egli vede venire l'Anticristo, la Bestia, il cui numero è 666 giacché Noè aveva 600 anni al momento del diluvio e la statua di Nabuccodonosor aveva 60 cubiti di altezza e 6 di larghezza. Il calcolo è semplice: $600 + 60 + 6 = 666$. Parecchi nomi si adatterebbero a questo numero, ma non si sa esattamente quale sia il suo: Evanthas, Lateinos, Titano o altri. Esso devasterà il mondo intero, regnerà nel Tempio tre anni e tre mesi, dopodiché verrà il giudizio ultimo e la fine del mondo, che si verificherà quando il mondo avrà durato 6000 anni. Infatti la creazione è durata 6 giorni; un giorno di creazione equivale a 1000 anni; il mondo dovrà dunque durare 6000 anni. Allora s'aprirà un ultimo periodo di 1000 anni, corrispondente al riposo del settimo giorno, durante il quale Cristo regnerà con i giusti in Gerusalemme rigenerata. Alla fine di questo periodo, il Figlio presenterà e condurrà gli eletti a Dio Padre perché essi gioiscano con lui nella beatitudine eterna. Soltanto allora il Padre risusciterà i cattivi, li giudicherà e li

condannerà per l'eternità. Questa è, nelle sue grandi linee, la storia futura delle anime umane. Perlomeno non si dovrebbe dubitare ch'esse debbano averne una, perché, benché esse non siano immortali per natura, lo saranno per volontà di Dio.

Il piú celebre dei discepoli di Ireneo, Ippolito, occuperebbe forse un posto considerevole nella storia del pensiero cristiano, se noi possedessimo ancora il suo trattato, quasi completamente perduto, *Contro i Greci e Platone, o dell'Universo.* Nato probabilmente a Roma, prete e poi vescovo di una comunità scismatica di quella città, egli morí esiliato in Sardegna dopo una carriera assai burrascosa, nel 236 o 237. Da quello che ci rimane della sua opera di esegeta, di teologo e di apologista, la parte per noi piú interessante è la sua *Confutazione di tutte le eresie*, comunemente citata sotto il titolo di *Philosophoumena.* La sua intenzione principale è di mostrare in essa che, benché si richiamino al cristianesimo, le sette eretiche non hanno la loro origine nella tradizione cristiana, ma nelle dottrine concepite dai filosofi. Egli stesso s'ispira quasi ovunque ai suoi predecessori cristiani, e la sua dottrina del Verbo è impacciata quanto quella di Taziano o di Giustino, se non di piú. Non solo egli ne parla come di un essere generato in vista della creazione, ma considera libera la sua generazione, e di conseguenza come la creazione volontaria di una persona divina da parte di Dio. Composta verso il 230, la *Confutazione delle eresie* è contemporanea all'opera di Clemente d'Alessandria. Niente meglio della loro comparazione mostra come l'ambiente alessandrino, piú aperto di quello di Roma alle influenze filosofiche greche, fosse tanto piú favorevole allo sbocciare di una speculazione veramente metafisica e tuttavia nutrita di spirito cristiano.

III - LA SCUOLA DI ALESSANDRIA

Durante il III secolo Alessandria è il centro piú attivo del pensiero cristiano. Inclusa nell'impero romano, questa città aveva tuttavia conservato l'antica religione degli Egiziani, e il tempio di Serapide la dominava ancora; i culti romani

si erano aggiunti all'antico culto locale senza cercare di sopprimerlo. Alessandria comprendeva, inoltre, un'importante comunità di Ebrei, cosí completamente ellenizzati che si dovette tradurre per loro l'Antico Testamento dall'ebraico in greco. In questo ambiente era sorto l'alessandrinismo ebraico di cui Filone era stato il piú notevole rappresentante. Poiché Ebrei e Cristiani si richiamavano ugualmente all'Antico Testamento, si capisce come l'esegesi di Filone, carica di elementi platonici e stoici, abbia esercitato una notevole influenza sul pensiero dei Cristiani di Alessandria. Egli occupa, rispetto a loro, una posizione paragonabile a quella di Mosè Maimonide rispetto agli scolastici del XIII secolo. C'era infatti in Alessandria, accanto al culto egiziano, romano ed ebraico, una comunità cristiana, e di conseguenza un culto cristiano. Le origini di questa comunità sono mal note. I primi cristiani venuti dall'Egitto sono degli gnostici; Carpocrate vi è nato, Basilide e Valentino vi hanno insegnato, e la presenza di eretici autorizza a congetturare quella di una chiesa. Comunque sia, c'era sicuramente ad Alessandria, verso l'anno 190, una scuola cristiana, il cui maestro era Panteno (morto nel 200), stoico convertito, che pare non abbia scritto nulla, ma al quale Clemente di Alessandria deve il meglio della sua formazione.

Nato verso il 150, morto verso il 215, pare che Clemente si sia convertito presto al Cristianesimo ed abbia poi viaggiato con l'intenzione di istruirsi alla scuola di maestri diversi. Soltanto Panteno gli diede piena soddisfazione, a tal punto che egli si stabilí presso di lui, insegnò poi nella scuola cui il maestro aveva dato lustro e divenne membro del corpo presbiteriale di Alessandria. Pare che egli non abbia lasciato quella città e l'Egitto che per rifugiarsi a Cesarea, in Cappadocia, al tempo della persecuzione del 202. Le sue opere piú importanti sono l'*Esortazione ai Greci* (Προτρεπτικός, verso il 195), il *Paedagogus* e gli *Stromata* (orditure, miscellanea).

L'*Esortazione*, o Προτρεπτικός, è imparentata con le opere di Giustino, di Taziano e di Atenagora che abbiamo studiato. Clemente vi esorta i pagani a distogliersi dal culto degli idoli per volgersi al vero Dio. Egli poi rende palese l'assurdità delle loro favole e il ridicolo dei loro culti. I filosofi e

i poeti greci hanno già dimostrato, con la critica che ne hanno fatto, la necessità di un culto piú spirituale dell'idolatria, ma solo nella parola dei Profeti si trova la rivelazione del vero Dio. Poiché questo Dio stesso ci offre la verità, che grave errore non accettarla! I pagani la rifiutano con il pretesto che è male abbandonare la fede dei propri padri e il culto della propria patria. Non è questo il problema. Si tratta soltanto di sapere ciò che è vero e bene per seguirlo. Un uomo non si ritiene obbligato ad usare per tutta la vita gli abiti e l'alimentazione dell'infanzia, e non ci sono maggiori ragioni per persistere tutta la vita in ciò che si sa essere un errore. Dopo aver enunciato i benefici conferiti agli uomini da Cristo, Clemente impegna i Greci a volgersi verso di lui come verso il solo maestro della verità. L'opera ha un andamento molto oratorio, uno stile piú rapido e piú diretto di quello delle opere successive nel quale spesso si rivela l'influenza di Giustino e di Taziano.

Supponiamo che il nostro pagano si converta: sarà necessario modificare i suoi costumi, e questa sarà l'opera del *Paedagogus*. Chi è? Gli uomini sono peccatori, ma il Verbo si è assunto la funzione di pedagogo per porre dei limiti al peccato. È proprio il nome che gli conviene, meglio forse di quello di Dottore, perché un dottore non fa altro che illuminare lo spirito, ma un pedagogo migliora l'anima insegnando a vivere bene. Di chi è pedagogo il Verbo? Di tutti gli uomini, senza distinzione. Clemente protesta energicamente contro la tesi gnostica di una conoscenza salutare riservata ad un'aristocrazia della salvezza. Tutti i cristiani sono eguali di fronte alla salvezza, fin dal momento in cui hanno ricevuto il battesimo. Agli occhi di Dio, i piú colti come i piú umili non sono che figli, ma i piú umili sono figli di Dio come i piú colti. Anche il semplice neofita, poiché ha accettato la fede, è già restituito alla luce; e non c'è via di mezzo tra la luce e le tenebre. Quando Clemente parla di una « gnosi » che sarebbe quella dei Cristiani, non pensa dunque affatto ad una « gnosi » che distinguerebbe una specie di aristocrazia religiosa dal resto dei Cristiani. Anzi, egli vuol dire che i Cristiani sono i veri gnostici e che essi soli hanno diritto a questo titolo. Senza dubbio alcuni Cristiani

saranno migliori e superiori ad alcuni altri, ma non saranno tuttavia maggiormente cristiani. Per questo punto Clemente si è sempre attenuto alla parola del Vangelo: « Questa è la volontà di mio Padre, che ogni uomo che vede il Figlio e crede in lui riceva la vita eterna, ed io lo resusciterò l'ultimo giorno » (*San Giovanni* VI 40), Non occorre quindi niente di piú che la fede, perché se la fede è in se stessa piena e perfetta, non manca di nulla. Sarà importante ricordarsi di questi principi quando, sicuro della sufficienza di questa fede, anche Clemente proverà il piacere di filosofare.

Il pedagogo, dunque, è il Verbo ed egli ammaestra ogni uomo che viene al mondo; ma come ammaestra? Marcione aveva distinto dal Padre, pedagogo giustiziere senza bontà, il Verbo, pedagogo di bontà che non eserciterebbe piú la giustizia. I Cristiani, al contrario, sanno che non vi sono due dei, e che, di conseguenza, la bontà non deve essere separata dalla giustizia. Senza dubbio è la bontà che ispira fondamentalmente l'insegnamento del Pedagogo divino; è per sollecitudine verso di noi che egli ci educa, poiché il fine che egli si propone è quello di salvarci. Ma egli sa usare la severità ed esercitare la giustizia quando è necessario. Il pilota che conduce la nave in porto è talvolta costretto a navigare contro la burrasca: il Pedagogo può anche educare severamente il suo discepolo ed imporgli la disciplina che lo salverà. Fissati questi principi, Clemente compone per i suoi lettori un vero trattato di morale pratica ad uso dei cristiani di Alessandria. Questa parte della sua opera abbonda di particolari piacevoli e di descrizioni istruttive sui costumi del tempo. Egli vi critica gli « onnivori » di Alessandria, il gusto del lusso nel mobilio, negli abiti e, perfino, nei profumi di cui le cristiane di Alessandria sembrano esser state molto curiose. Che almeno esse scegliessero dei profumi che non facessero venire l'emicrania agli uomini! Se andiamo in cerca di tutto questo per abbellire la vita, dobbiamo sapere che il Cristianesimo è sufficiente a ciò. Il vero sapere è conoscere se stessi; conoscendosi, si conosce Dio che ci ha fatti: conoscendolo, ci si scopre sempre piú simili a lui e si è dunque abbastanza belli per fare a meno di ornamenti. Il Cristiano è ricco; egli è anzi il solo ricco, perché possiede i tesori dell'anima che

non possono essergli tolti. Il Cristiano non manca mai di nulla, perché la sua frugalità è tale che gli basta poco. Clemente termina la sua opera mostrandoci l'uomo rigenerato, che segue da autentico discepolo il Pedagogo divino, servendosi liberamente di tutto senza essere schiavo di niente. La sua massima è di frenare i desideri contrari alla ragione, e quindi tenersi a ciò che è semplice, naturale, moderato, comodo senza ricercatezza, adatto alla salute, all'età, alla persona, alla figura, al carattere, alle attività.

Questo Cristianesimo, ugualmente nemico degli ascetismi dottrinari della gnosi e della rilassatezza morale che alcuni dei suoi rappresentanti in realtà si concedevano, è nondimeno il contrario di un Cristianesimo superficiale. Anzi è perché il Cristianesimo del vero cristiano è interiore all'anima che esso può essere interiore ad ogni forma di vita umana, a condizione soltanto che essa si accordi con la ragione. Nel suo *Quis dives salvetur?* Clemente mostrerà che ogni ricco può essere salvato, purché le ricchezze non s'impadroniscano della sua anima, ma siano uno stimolo di cui egli si serve in vista del bene. Saggezza greca? senza dubbio, ma ancor piú profondamente saggezza cristiana. Anche quando la condotta del Cristiano si congiunge con quella del saggio greco non s'ispira agli stessi motivi. Non è dunque la stessa. Lo spirito della morale cristiana è il distacco dal mondo per amore di Dio. Il Cristianesimo insegna ai suoi poveri ch'essi sono ricchi come i piú ricchi, insegna ai suoi ricchi a riconoscersi poveri come i piú poveri; la moderazione tutta cristiana della morale di Clemente esprime questa profonda certezza, che la materia dei nostri atti non è la radice ultima della loro moralità.

Il Verbo ha convertito il Cristiano, il Verbo l'ha educato, il Verbo può adesso istruirlo secondo la capacità del discepolo ad essere istruito. Dopo il Pedagogo dei costumi, gli *Stromata* c'invitano ad ascoltare il Dottore dell'intelletto. Come ogni comunità religiosa, la chiesa cristiana di Alessandria comprendeva persone colte e persone semplici. Molte persone semplici, e poche colte. Come i loro fratelli in religione faranno piú tardi per Alberto Magno, e con la stessa acrimonia, i Cristiani semplici di Alessandria rimproveravano a Clemente

di perdere il suo tempo a filosofare. Ciò che loro stessi reclamavano era « la sola nuda fede » (I 43), e non soltanto spoglia di filosofia, ma anche di ogni forma di speculazione, anche teologica. Per questi primi rappresentanti della *sancta simplicitas*, l'esempio degli gnostici era una prova evidente del carattere nocivo della filosofia; essi la consideravano dunque, assicura Clemente, come uno spauracchio. Precisamente essi ritenevano che un Cristiano dovesse distogliersene come da ogni rapporto con le forze ribelli che, in seno all'universo, conducono la lotta contro Dio.

Lo scopo principale degli *Stromata* è di far vedere che la filosofia è di per se stessa una buona cosa perché è stata voluta da Dio. Nell'Antico Testamento (*Exod.* XXVIII 3), Dio parla di uomini il cui pensiero è saggio e che egli ha colmato dello « spirito di senso ». Questa formula si deve interpretare in due modi. Essa designa, prima, i sensi degli artigiani, perché si sa quanto siano perfetti il tatto del vasaio, l'odorato del profumiere, l'udito del musicista, la vista dell'incisore della pietra dura intagliata. Ma anche quelli che si dedicano allo studio hanno bisogno di un senso particolare, l'intelligenza, per comprendere le figure dei poeti, i periodi degli oratori e i sillogismi dei dialettici. Essendo questo senso un dono di Dio, come del resto il coraggio necessario per educarlo e farne uso, non si può ammettere che la filosofia, che è opera sua, sia una cosa cattiva e condannabile dinanzi a Dio.

A questo, di solito, l'avversario obietta che la filosofia deve essere tuttavia una cosa cattiva, visto che Dio ha messo al suo posto la fede. Ma questo significa comprendere male il ruolo della filosofia nella storia. Prima della venuta di Cristo c'era la legge ebraica, che nessuno dubita sia stata voluta da Dio. L'Antico Testamento preparava il Nuovo, e il Nuovo Testamento non ha abrogato, ma completato, l'Antico; c'è qui, dunque, una continuità nella Rivelazione. Dall'altra parte c'erano i Greci, senza fede né legge, ma non senza risorse, perché essi avevano almeno la religione naturale, che non soltanto li giudicava, come dice san Paolo, ma li preparava a ricevere a suo tempo il Cristianesimo, come si può vedere leggendo Platone e i poeti. La ragione greca ha avuto anche

i suoi profeti, che furono i filosofi. Senza dubbio, Dio non parlava direttamente ai filosofi, egli non trasmetteva loro una rivelazione speciale, come faceva con i profeti, ma li guidava tuttavia indirettamente con la ragione, che è pure una luce divina. Interpretare diversamente i fatti sarebbe negare che la Provvidenza divina regoli nei particolari la storia e gli avvenimenti. Se Dio ha voluto la ragione, è perché essa serve a qualcosa. Se ha voluto i filosofi è perché, come un Buon Pastore, egli ha scelto le sue migliori pecore per porle in testa al gregge. Gli avversari della filosofia greca dovrebbero, del resto, incominciare col capire se stessi. Non si può sostenere contemporaneamente che i filosofi abbiano saccheggiato l'Antico Testamento e che la loro filosofia sia completamente cattiva. In realtà tutta la storia della conoscenza umana assomiglia al corso di due fiumi, la Legge ebraica e la filosofia greca, alla cui confluenza fiorirebbe il Cristianesimo, come una fonte nuova che trascina nel suo corso le acque che vengono ad ingrossarla da piú lontano. Come dice Clemente, ci sono due antichi testamenti e uno nuovo: formula decisiva di cui non bisogna forzare il significato piú di quanto Clemente stesso abbia fatto, ma che porta il pensiero di Giustino fino al suo apice di perfezione.

La Legge agli Ebrei, la filosofia ai Greci e la fede ai Cristiani. La fede in Gesú Cristo non ha dunque vuotato la filosofia. Prima della venuta del Signore, la filosofia era necessaria ai Greci per la loro giustificazione; essa serve loro per prepararli alla fede, e, quando l'hanno ottenuta, per approfondirla e difenderla. Osserviamo tuttavia che essa non potrebbe piú essere utile che a condizione di stare, da quel momento, al suo posto. Fin dall'inizio degli *Stromata* (I 5) Clemente si spiega su questo punto con l'aiuto di formule e di un gioco d'immagini bibliche, ispirate da Filone Ebreo, che diventeranno uno dei temi conduttori del pensiero cristiano del Medioevo. Quando ci dice di non attardarci « dietro ad un Dio straniero » (*Prov.* VII 5), la Scrittura ci avverte di servirci delle scienze profane senza fermarsi ad esse:

Esse effettivamente preparano a ricevere la parola di Dio e contengono ciò che, in tempi differenti, è stato dato ad ogni generazione nel suo interesse; ma è accaduto che alcuni, inebriati da ciò che si dà

da bere ai servi, abbiano trascurato la loro padrona che è la filosofia. Alcuni di loro sono invecchiati nello studio della musica, altri in quello della geometria, altri ancora in quello della grammatica, molti in quello della retorica. Ora, come le arti liberali, o, come si dice, enciclopediche, servono la filosofia che è la loro padrona, la filosofia stessa ha come fine di preparare la sapienza. Infatti la filosofia non è che una applicazione della sapienza, scienza delle cose divine ed umane e delle loro cause. La sapienza è dunque la padrona della filosofia come la filosofia lo è delle discipline che la precedono.

Qui si vede prendere forma l'idea che piú tardi sarà volgarizzata dalla formula: *Philosophia ancilla theologiae*. Ed ecco l'immagine biblica con cui diventerà tradizionale illustrarla:

Di ciò che abbiamo appena detto, la Scrittura renderà testimonianza. Sara, sposa di Abramo, era sterile. Dato che non partoriva, ella permise l'unione di Abramo con una delle sue serve, una egiziana che si chiamava Agar, nella speranza che egli ne avesse una discendenza. La sapienza (Sara), che conviveva col fedele — perché è inteso che Abramo è il fedele e il giusto —, era dunque ancora sterile e senza figli in questa prima generazione, poiché non ne aveva ancora dati ad Abramo; e voleva, giustamente, che il giusto, che doveva ancora progredire, s'unisse prima alla scienza del mondo, perché è il mondo che l'Egitto allegoricamente significa, per generare da lei Isacco per volontà della provvidenza divina... Colui che dapprima è istruito nelle scienze può dunque innalzarsi di là sino alla sapienza, che le domina, e dalla quale nasce la stirpe di Israele. Da qui risulta in primo luogo che si può conquistare la sapienza con lo studio, poiché Abramo l'ha fatto, passando dalle piú alte verità alla fede ed alla giustizia che appartengono a Dio... Ma risulta anche perché Abramo (il giusto) dica a Sara (la sapienza): « Ecco la tua serva, ella è nelle tue mani, fanne ciò che vuoi ». Egli non ritiene della filosofia del mondo che ciò che essa ha di utile. In altri termini Abramo vuol dire: certo, io prendo la scienza del mondo perché ella è giovane ed io la custodirò, ma quanto alla tua sapienza, io la onoro e la rispetto come assoluta padrona.

E Clemente conclude:

Dico dunque semplicemente che la filosofia consiste nella ricerca della verità e nello studio della natura. Ora è della verità che il Signore ha detto « Io sono la verità ». Ed io aggiungo che la scienza che precede il riposo che si trova in fine nella scienza del Cristo esercita il pensiero, risveglia l'intelligenza, aguzza lo spirito, per istruirsi nella vera filosofia che i fedeli possiedono grazie alla Verità suprema.

Una preparazione ed un utile aiuto finché rimane al suo posto, ecco dunque che cos'è la filosofia per la sapienza cri-

stiana. Vediamo come, con il suo aiuto, questa sapienza potrà costituirsi.

Se la fede e la filosofia fossero dati eterogenei, senza una radice comune, sarebbe impossibile metterle insieme. Ma non è cosí. Ogni uomo possiede, per il fatto stesso che è uomo, una facoltà di conoscenza (φρόνησις) che lo distingue dagli animali. In quanto essa può conoscere con le sue sole risorse i principi primi e indimostrabili, essa è pensiero (νόησις); in quanto ragiona partendo da questi principi per svilupparne dialetticamente il contenuto, essa è sapere, o scienza (γνῶσις, ἐπιστήμη); se si applica ai problemi della prassi e dell'azione diventa arte (τέχνη); quando infine si apre alla pietà, crede nel Verbo e ci dirige nella pratica dei suoi comandamenti, essa non cessa pertanto di essere se stessa; l'unità del pensiero che cresce, che dirige l'azione e cerca il sapere assicura dunque l'unità della sapienza che include tutte queste attività.

In quanto è unica, la sapienza potrà mettere ordine nella stessa filosofia. Come le Baccanti hanno fatto a pezzi il corpo di Penteo, le sette filosofiche hanno rotto l'unità naturale della verità: ciascuna ne tiene un pezzo e s'illude di possederla tutta intera. In effetti s'impone innanzitutto un lavoro d'eliminazione. C'è una certa filosofia che il Cristianesimo non potrebbe accettare perché falsa. La critica di Clemente è, peraltro, molto indulgente: Epicuro, egli dice nel suo Προτρεπτικός, è il solo filosofo che io passerei volentieri sotto silenzio; che farsene, infatti, di un ateo che pone nella voluttà il bene supremo? Clemente ne ha tuttavia tratto partito in questo modo: i testi di san Paolo sulla follia dei sapienti di questo mondo possono essere tutti convogliati verso Epicuro e diretti contro di lui. Dopo aver eliminato il male, bisogna scegliere tra il resto. Il termine « filosofia » non designa nessuna dottrina particolare, non piú quella di Platone o di Aristotele che quella di Epicuro, ma piuttosto l'insegnamento della giustizia e della pietà sul quale si accordano scuole peraltro molto diverse. La fede cristiana, dunque, agisce come un principio selettivo che permette di ritenere di ciascuna dottrina soltanto ciò che essa contiene di vero e di utile. I due maestri per eccellenza saranno Pitagora, uomo illuminato da Dio, e Platone, la cui filosofia è tutta rivolta

alla pietà. Quanto agli stoici, la loro teologia è falsa perché essi concepiscono Dio come corporeo ed immanente al mondo, ma la loro morale ha parecchio di buono e non si sbaglierà ad utilizzarla. La filosofia cosí concepita sarebbe, dunque, una specie di eclettismo orientato dalla fede, che è padrona della filosofia come questa lo è delle arti liberali.

Il Dio di Clemente non è meno inconoscibile di quello degli altri teologi greci; come Platone e Filone l'avevano esaltato al di sopra dell'essere, Clemente lo pone nel suo *Paedagogus* (I 8) al di là dell'uomo e al di sopra della stessa Unità. Era questo un andare anticipatamente, senza dubbio sotto l'influenza del misterioso Ermete Trismegisto, tanto lontano quanto nemmeno Plotino sarebbe andato. Noi conosciamo Dio solo per mezzo di suo Figlio, Sapienza e potenza del Padre, il Verbo (λόγος) è eterno come lui e ha la sua stessa essenza. Senza essere ancora perfettamente chiara, la teologia del Verbo insegnata da Clemente è in notevole progresso su quella degli apologisti. Questo Figlio, o Verbo, che il Padre proferisce senza separarsi da lui, è contemporaneamente Colui dal quale è stato creato il mondo, la sua provvidenza è fonte di luce per le intelligenze che vi si trovano. Creato da Dio a sua immagine, l'uomo è dotato di un'anima la cui essenza è piú pura di quella degli altri animali. Disgraziatamente lo stato dei testi non permette di precisare la psicologia di Clemente e neanche ciò che egli esattamente pensava della spiritualità dell'anima, o il modo in cui egli concepiva l'immortalità. Invece, sottolineando fortemente come i suoi predecessori l'esistenza e il potere del libero arbitrio dell'uomo, egli si mostra molto piú esplicito di loro sulla necessità e sul ruolo della grazia. Questi due principi sono cause concomitanti degli atti moralmente buoni e utili per la salvezza.

L'opera di Clemente si presenta quindi come un approfondimento ed un arricchimento di quella di Giustino. Una sola filosofia vera, la cui fonte è «la filosofia secondo gli Ebrei» o la «filosofia secondo Mosè», da cui si sono ispirati i Greci e che ritroviamo a nostra volta contemporaneamente alla sua fonte e presso i Greci. Certo, la dottrina di Gesú Cristo è sufficiente per salvarci, ma la filosofia può aiutare a condurre

ad essa gli uomini e ad approfondirne il senso una volta che l'abbiano accettata. Se si può parlare di una « gnosi cristiana », è proprio a proposito di questa fede che si schiude in filosofia, come un albero in fiori e frutti. Non ci sono tre classi di uomini, i pagani, i fedeli e gli gnostici; non ce ne sono che due, i pagani e i fedeli, ivi compresi quelli tra questi ultimi che sono i soli gnostici degni di questo nome. Esprimiamo la stessa cosa con un apologo (*Stromata*, VI 15). Ci sono alberelli selvatici e olivi, pagani e Cristiani, perché Dio vuole cosí. Il filosofo pagano è un alberello selvatico, consuma poco nutrimento, ma produce pochi frutti. Sopraggiunge un giardiniere che lo innesta con un ramo d'olivo; occorrerà da allora a quell'albero maggior nutrimento, ma produrrà l'olio. Dio è questo giardiniere che innesta la fede sulla ragione dell'uomo. Gli uni vengono innestati in corona, cioè in superficie, come quando s'introduce un ramo tra il legno e la scorza: sono quelli che imparano il catechismo e si arrestano a quello. Altri vengono innestati a spacco: si spacca il legno e vi si introduce l'innesto; cosí la fede penetra in uno spirito filosofico e s'introduce in seno al pensiero. Un terzo gruppo richiede un trattamento piú energico: sono gli eretici. Il giardiniere li innesta per avvicinamento, tagliando due rami, togliendo la scorza e l'alburno per mettere a nudo il midollo, legandoli poi assieme per mantenerli in contatto a forza. Ma l'innesto migliore si fa in gemma. Si toglie una barbatella col suo frammento di scorza e la si rimpiazza con una barbatella dell'albero che si vuole innestare. Questo è l'innesto che produce lo gnostico degno di questo nome. L'occhio della fede rimpiazza, per cosí dire, quello della ragione naturale e il filosofo ormai vede con esso. Allora nascono dall'anima i frutti eccellenti che essa diventa capace di produrre, e non soltanto quelli della conoscenza, ma anche quelli della virtú: timore di offendere Dio, speranza di raggiungerlo un giorno e pentimento degli errori che da lui ci separano. La temperanza, o dominio di sé, si unisce alla pazienza per sopportare i mali della vita, e la loro segreta radice è l'amore o carità. Come potrebbe essere diversamente, dato che Dio è amore e la fede non è altro che la vita di Dio in noi? Il perfetto gnostico e il perfetto cristiano sono tutt'uno.

Per l'ampiezza della sua opera e la profondità del suo genio, Origene supera di gran lunga i pensatori sin qui studiati. I suoi contemporanei hanno avuto giusta coscienza della sua grandezza e le ricerche della storia moderna hanno moltiplicato per noi i motivi di ammirazione nei suoi riguardi. Nato in Egitto, e molto probabilmente ad Alessandria, verso il 184, da un padre convertito al Cristianesimo, dapprima egli s'istruí sotto Clemente d'Alessandria, e studiò forse in seguito la filosofia sotto Ammonio Sacca, che fu anche il maestro di Plotino. Avendo, a sua volta, aperto una scuola ed insegnato, egli incominciò a scrivere verso il 218. Dopo un viaggio a Roma, verso il 221, partí per la Grecia nel 230. È nel corso di questo ultimo viaggio che Origene venne ordinato sacerdote. Ritiratosi in seguito a Cesarea, vi fondò una scuola ed una biblioteca. Numerosi discepoli si stringevano attorno a lui, trattenuti dalla fama del suo insegnamento e dalla devozione senza riserve al loro maestro. Arrestato e messo alla tortura nel 250, all'epoca della persecuzione di Decio, pare sia morto a Tiro nel 253, in seguito alle sofferenze che aveva patito. La carriera di questo grande teologo non fu priva di traversie. Dotato di un genio speculativo ardito ed anche avventuroso, egli ha fatto opera di pioniere in troppi territori ancora mal esplorati perché non lo si debba scusare di esservisi qualche volta smarrito. La violenza appassionata delle sue convinzioni è sottolineata dalla decisione che prese di mutilarsi per seguire alla lettera il precetto di vivere in castità. Della sua immensa opera ci resta soltanto una piccola parte. Di quello che ci è stato conservato, la storia della filosofia deve ricordare particolarmente la sua confutazione di Celso (*Contra Celsum*), soprattutto il suo trattato Περὶ ἀρχῶν o *De principiis*. Abbiamo quest'ultima opera completa soltanto nella traduzione latina di Rufino. Comparandola con i numerosi frammenti che rimangono del testo greco, si constata che questa traduzione non è irreprensibile. Nei passi pericolosi essa forza un po' il testo nel senso dell'ortodossia, ma, grazie al controllo delle concordanze che altri scritti di Origene permettono, è possibile e legittimo utilizzarla.

Il trattato *De principiis* si rivolge a due categorie di lettori,

quelli che, avendo già accettato la fede, desiderano, in piú, approfondire l'insegnamento delle Scritture e della tradizione cristiana, e poi i semplici filosofi, gli eretici, e anche i nemici dichiarati della fede. I principi che egli vuole insegnar loro sono quelli della verità cristiana: Dio, il mondo, l'uomo e la rivelazione. Origene è dunque un cristiano che si rivolge in primo luogo ai Cristiani, ma che desidera, possibilmente, persuadere anche gli infedeli. Se, tuttavia, egli parla principalmente ai fedeli, è perché essi, benché siano tutti d'accordo nel riconoscere la parola di Cristo come fonte della verità salutare, non sempre sono tutti d'accordo sul significato che convenga attribuirle. Per porre fine a questa divergenza si deve fare appello alla tradizione, ma anche consultare quelli, tra i Cristiani, che, oltre alla fede comune a tutti, hanno ricevuto dallo Spirito Santo i doni di Scienza e di Sapienza. Origene rivela cosí in maniera sensibile un aristocraticismo spirituale già presente ma, checché se ne dica, piú discretamente presso Clemente di Alessandria. Un passo del *Contra Celsum* (VI 13) permette di vedere come questa distinzione si fondasse, nel pensiero di Origene, sull'insegnamento di san Paolo:

> La Sapienza divina, che è distinta dalla fede, è il primo di quelli che si dicono i carismi di Dio; dopo di lei viene il secondo, che quelli che hanno una esatta scienza di queste cose chiamano conoscenza (γνῶσις); e il terzo, dato che bisogna che anche i piú semplici vengano salvati se sono pii quanto è in loro potere di esserlo, è la fede. È per questo che Paolo ha detto: « all'uno sarà dato dallo Spirito il discorso di sapienza, all'altro quello di conoscenza, all'altro ancora la fede, nello stesso Spirito » (*I Cor.* XII 8-9).

Tutti i Cristiani credono, dunque, nelle stesse cose, ma non alla stessa maniera. L'uomo è composto di un corpo, un'anima e uno spirito. Parimenti la Chiesa è composta di semplici fedeli che si attengono alla semplice fede e alla verità nel senso storico delle Scritture; di Cristiani piú perfetti che, grazie all'interpretazione allegorica dei testi, raggiungono la « gnosi », cioè, nel senso biblico del termine « conoscere », una conoscenza che sia una unione (*Giov.* XIV 4 17); infine di Cristiani piú perfetti ancora, che raggiungono il « senso spirituale » delle Scritture e, per una superiore con-

templazione (θεωρία), scoprono già nella stessa legge divina l'ombra della futura beatitudine.

Dio è uno, semplice, ineffabile e perfetto. La sua natura è immateriale, perché ciò che è perfetto è immutabile e l'immutabile è immateriale per definizione. È per questo, del resto, che noi non possiamo rappresentarci ciò che egli è, perché la sua natura oltrepassa, nello stesso tempo, l'ordine della materia e quello dello spirito come il nostro, che sono detenuti nella prigione di un corpo. Il fatto che Dio sia Padre, Verbo e Spirito Santo, non impedisce che egli sia uno, ma Origene ha delle difficoltà in merito al problema delle relazioni tra le persone divine. Nel suo pensiero, sussiste ancora una certa subordinazione del Verbo e dello Spirito al Padre. È difficile ridurre ad unità le numerose spiegazioni successivamente poste innanzi da un esegeta che, in ogni caso particolare, si sforza di spiegare un distinto testo scritturale (per esempio, *Prov.* VIII 22-31). Dall'insieme di queste spiegazioni emerge tuttavia molto chiaramente, da una parte, che Origene afferma senza reticenza la coeternità assoluta col Padre di un Verbo increato che di conseguenza è Dio come il Padre; d'altra parte che, tanto sicuro quando definisce il rapporto del Verbo col Padre, Origene tende a subordinare il Verbo al Padre quando cerca di definire il ruolo del Verbo nella creazione. La difficoltà è inerente al problema, giacché si tratta di considerare il Verbo come un intermediario. Origene parla allora del Verbo come di « un Dio », primogenito della creazione, che genererà altri verbi dopo di sé, e di conseguenza altri dei. Saranno le nature ragionevoli, ciascuna delle quali è, rispetto al Verbo, nel medesimo rapporto in cui il Verbo è rispetto a Dio. Non si può qui non pensare a Plotino, che fu condiscepolo di Origene nella scuola di Ammonio Sacca.

Dio ha creato il mondo dal nulla attraverso il Verbo, nel quale stanno le forme viventi di tutte le cose. La sua bontà ha voluto produrre il mondo secondo la sua sapienza, e la sua potenza l'ha prodotto fin nella materia stessa. È d'altra parte assurdo immaginare un Dio eternamente ozioso che, all'improvviso, decida la creazione. Come del resto concepire un onnipotente che non usi la sua potenza? E come con-

ciliare un tale cambiamento con la sua immutabilità? Il mondo è stato dunque creato dall'eternità, cioè è stato eternamente suscitato all'essere dall'onnipotenza di Dio. Eterno nella durata, questo mondo è tuttavia limitato nello spazio, perché Dio, come dice la Scrittura, fa tutto *in pondere et numero*, dunque con misura e numero definiti. È vero che il Genesi attribuisce un inizio al mondo in cui viviamo. È esatto letteralmente; ma il nostro mondo non è né il primo né l'ultimo. Ce ne sono stati altri prima di esso, ce ne saranno altri ancora dopo la sua distruzione finale e anche in seguito, indefinitamente.

Creato da Dio con somma sapienza, questo mondo in cui viviamo è come una manifestazione del Verbo. Compreso nel Padre, il Verbo conosce tutto ciò che il Padre è, ed è da questa conoscenza che egli ha prodotto liberamente questi altri verbi di cui già abbiamo parlato. Queste creature di un Dio spirito e libero erano esse stesse spiriti e libere. È alla loro libertà che il mondo deve la sua storia. Opere di una pura bontà, che è semplice, unica e perfettamente simile a se stessa, questi spiriti furono creati simili tra loro. Allora, usando del loro libero arbitrio, alcuni di loro s'attaccarono a Dio con maggiore o minor forza, mentre altri si distaccavano piú o meno completamente da lui. I diversi gradi di questa fedeltà o di questa caduta segnano esattamente la gerarchia degli spiriti che popolano attualmente l'universo; dalle piú alte gerarchie angeliche fino agli angeli già meno puri che regolano il movimento degli astri, poi agli uomini, spiriti prigionieri in corpi, ogni essere occupa il posto ch'egli stesso ha liberamente scelto. Le anime umane sono dunque imprigionate nei loro corpi in conseguenza della loro diserzione iniziale, ma qui, come nella dottrina di Platone e di Plotino (probabilmente anche di Ammonio Sacca), esse possono compiere uno sforzo per liberarsi dalla loro prigione e recuperare la loro prima condizione. Infatti esse non sono originariamente anime, ma puri spiriti che nulla destinava ad andare piú tardi ad animare dei corpi. Nella parola anima (ψυχή), Origene distingue la radice che significa « freddo » (ψυχρόν). Come è stato detto molto bene (G. Bardy), le anime non sono per lui che « spiriti raffreddati ».

La loro storia personale è quella dei loro sforzi per ritrovare il loro calore e la loro luce primitiva. Se si deve credere a San Girolamo (*Epist.* 124,4), Origene avrebbe anche ammesso che le anime umane possono degradarsi ancor piú, e, come nella metempsicosi dei pitagorici, passare da un corpo umano a corpi animali, ma non si trova nei suoi testi nessun passo che permetta di attribuirgli questa dottrina.

Il problema dell'origine dell'anima resta per lui misterioso. Come sant'Agostino, egli ritiene che l'insegnamento della Chiesa ci lasci liberi di scegliere tra le due ipotesi della sua trasmissione attraverso i genitori, o della sua immissione dall'esterno. L'immaterialità dell'anima umana appare chiaramente dal fatto ch'essa è capace della conoscenza intellettuale, il cui oggetto stesso è immateriale. Per compiere la liberazione verso cui deve tendere, l'anima deve dapprima elevarsi, grazie alla dialettica, dalla conoscenza delle cose sensibili a quella delle verità intellettuali e morali. Alcuni spiriti si arrestano qui, ma è ancora soltanto un vedere alla luce del sole, non vedere questa luce stessa. La possono vedere soltanto coloro ai quali una virtú divina illumina l'anima e la riscalda con i suoi raggi.

Come fu causa iniziale della sua caduta, il libero arbitrio dell'uomo è l'agente principale del suo risollevamento. È incontestabile che l'uomo rimane un essere libero. Gli esseri inanimati, come le pietre, sono mossi da altro; gli esseri animati, al contrario, hanno in se stessi il principio della propria crescita, nel caso delle piante, e, nel caso degli animali, quello del proprio movimento. Tra gli animali, certuni sono mossi dal di dentro dalle loro sensazioni o dalle loro immagini; ma l'uomo è inoltre dotato di ragione, i cui principi gli permettono di criticare le sue immagini e le sue sensazioni. Ciascuno di noi può constatare che i giudizi della ragione sono liberi, non nel senso che noi possiamo affermare o negare tutto indifferentemente, ma almeno nel senso che sappiamo di esserne noi stessi gli autori responsabili. Sono io che voglio, agisco, giudico. Senza dubbio molte influenze, buone o cattive, possono agire su di me per influenzare il mio volere, ma sono io, alla fin fine, che sono causa della mia decisione.

Come s'è visto, questa libertà fu la prima occasione del male, ma essa era e resta ancora la condizione necessaria del bene. La possibilità di non scegliere Dio è correlativa a quella di sceglierlo. E andiamo piú lontano: questa capacità di preferire il bene o il male è assolutamente richiesta perché questo bene possa diventare veramente un nostro bene. Qui, dunque, risiede ancora per noi la radice del nostro risollevamento. Imprigionata nel corpo ove il suo errore l'ha precipitata, l'anima non ha perduto del tutto il ricordo della sua esistenza precedente. Essa è, per natura, uno spirito fatto ad immagine e somiglianza di Dio, capace, di conseguenza, di conoscerlo conoscendo se stessa, e di conoscerlo sempre meglio via via che recupera, attraverso l'ascesi e la purificazione, la somiglianza con Dio che ha parzialmente perduto. Ogni uomo è potentemente aiutato in questa impresa dalla grazia di Cristo, la cui anima è la sola che sia discesa in un corpo umano senza aver perso nulla della sua somiglianza con Dio. Quest'anima di Cristo è dunque essenzialmente il Verbo, incarnato per salvarci, che ha veramente offerto la sua anima in riscatto per riacquistare dal Demonio i diritti che questi aveva su di noi in conseguenza del peccato. Da questo sacrificio deriva la grazia, aiuto puramente gratuito e causa principale del nostro risollevamento, con la quale tuttavia deve collaborare il nostro libero arbitrio perché questo risollevamento ci appartenga.

Il sacrificio di Cristo non è soltanto il punto di partenza della salvezza dell'uomo, ma anche di quella degli angeli, e anche, in un certo senso, di quella dell'universo intero. Se la dottrina di Origene assomiglia per il suo andamento generale ad una cosmogonia gnostica, ne differisce radicalmente per l'ottimismo cristiano che la ispira. Il mondo origeniano non è l'opera di un demiurgo inferiore che lavora su di una materia cattiva. L'abbiamo detto, Dio ha creato tutto da sé, per pura bontà, ivi compresa la materia. La materia dunque è buona, anche se è male per uno spirito lasciarvisi rinchiudere. Del resto, il corpo dell'uomo non è soltanto la prigione della sua anima, è anche per lei un mezzo di risollevamento, sul quale essa si appoggia in qualche modo per l'ascesi, anche nel suo sforzo per liberarsene. Quando il male avrà raggiunto

il limite che Dio ha fissato per esso, il mondo sarà distrutto da un diluvio di acqua o di fuoco. Ritornati puri spiriti, i giusti si eleveranno al rango degli angeli e i cattivi scenderanno a quello dei demoni. Ogni cosa sarà allora sottomessa a Cristo, e attraverso lui a Dio suo Padre, essendo finalmente ristabilito l'ordine primitivo della creazione.

Qui finalmente Origene si spinge troppo avanti. Dai frammenti del nostro mondo distrutto, Dio ne farà un altro, e dopo questo altri ancora, la cui storia dipenderà, per ciascuno di essi, dalle libere decisioni degli esseri dotati di ragione che vi si troveranno contenuti. Alcuni testi di Origene fanno pensare che gli stessi spiriti abiteranno questi successivi universi e parteciperanno alla loro storia, alcuni conservando il loro rango nel corso di tre o quattro mondi per non perderlo che in seguito, altri ancora perdendolo subito. Bisognerebbe allora ammettere che anche Cristo ricominci, senza mai portarla a termine, l'opera della redenzione. Sembra, tuttavia, che Origene abbia piuttosto pensato che un lento progresso si compia di mondo in mondo e che il male debba un giorno sparire, eliminato dal bene. Cosí intravediamo confusamente una fine veramente ultima dei tempi, dove tutto sarà cosí ben fissato nell'ordine, che Origene invita il suo lettore a decidere lui stesso se si debba veramente credere che vi saranno ancora demoni e dannati separati da Dio per l'eternità.

Questa storia del mondo non è altro che una parte della vasta dottrina teologica di Origene. Essa è per noi interessante perché rappresenta molto esattamente la versione cristiana di una visione dell'universo di cui si leggerà la versione pagana nelle *Enneadi* di Plotino. L'influenza della dottrina di Origene fu considerevole. Le tesi avventurose che essa conteneva furono oggetto di reiterati attacchi come quello di Metodio di Olimpo (morto nel 311), di Pietro d'Alessandria (morto nel 312), di sant'Epifanio (nel suo *Panarion*, scritto verso il 375), e piú tardi ancora di Teofilo d'Alessandria che riuní un concilio per far giudicare la sua dottrina e ne ottenne la condanna. Ma non gli mancarono i difensori. Fra i Latini, san Gerolamo ha fatto un elogio entusiasta di Origene, e i grandi di Cappadocia, dei quali stiamo per de-

finire l'atteggiamento, hanno saputo rettificare la sua dottrina, come era opportuno fare, senza lesinargli la loro ammirazione.

IV - DAI GRANDI DI CAPPADOCIA A TEODORETO

A partire dal concilio di Nicea (325), avventure dottrinali del tipo di quelle alle quali abbiamo ora assistito divenivano molto piú difficili. Riunito per sistemare la controversia trinitaria provocata dalla dottrina di Ario, il concilio aveva definito la dottrina della Chiesa in un simbolo che è importante conoscere perché esso delimita il quadro all'interno del quale dovrà tenersi ormai il pensiero cristiano:

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente (παντοκράτωρ), che ha fatto (ποιητήν) tutte le cose visibili ed invisibili. E in un solo Signore Gesú Cristo, figlio di Dio, che è stato solo generato dal Padre, cioè dalla sostanza (οὐσίας) del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce, vero Dio da vero Dio, generato e non fatto, consustanziale (ὁμούσιον) al Padre, per il quale tutte le cose sono nate (τὰ πάντα ἐγένετο), quelle che stanno in cielo e quelle che stanno sulla terra; che per noi e per la nostra salvezza, è disceso, s'è incarnato, ha sofferto ed è risuscitato il terzo giorno, è salito ai cieli e viene a giudicare i vivi e i morti. E nello Spirito Santo. Quanto a quelli che dicono: c'è stato un tempo in cui egli non era, oppure egli non era prima di essere generato, oppure egli è nato dal nulla, oppure egli è da un'altra ipostasi o da un'altra sostanza (ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), oppure che il figlio di Dio è creato (κτιστόν), o mutevole, o sottoposto a cambiamento, quelli la Chiesa cattolica ed apostolica li anatemizza.

Dopo questa dichiarazione, le speculazioni sul Verbo non potevano consistere piú che nel commentarla, o nell'opporvisi con qualche eresia scientemente accettata come tale. È per questo che i teologi greci, dopo il concilio di Nicea, sembrano dapprima piú diffidenti riguardo alla speculazione filosofica di quelli che li avevano preceduti. Gli scrittori cristiani del IV secolo sono, tuttavia, ancora direttamente in contatto con la cultura classica greca, verso la quale tutti continuano ad essere debitori della loro prima formazione intellettuale. Talvolta essi la giudicano con tanta severità

soltanto perché debbono difendere se stessi contro la sua influenza. Eusebio di Cesarea, nato verso il 265 a Cesarea, in Palestina, e morto vescovo di questa città nel 339 o 340, è piuttosto uno storico che un filosofo. Tuttavia, oltre alla sua *Chronica* della storia universale e alla sua celebre *Historia Ecclesiastica*, egli ha lasciato una considerevole opera apologetica, particolarmente la sua *Preparatio Evangelica* e la sua *Demonstratio Evangelica*, giustificazioni della religione cristiana contro i pagani. Eusebio vuole mostrare ai pagani che un cristiano può saperne quanto loro. Lo si avverte forse un po' troppo leggendo questo libro farcito di testi e di citazioni di ogni genere: ma attraverso tutta questa erudizione viene a galla un'idea: quella di una reale parentela tra la verità cristiana e ciò che di meglio aveva la filosofia greca. Beninteso, si tratta soprattutto di Platone. Eusebio non trascura di ricordare che, su quasi tutti i punti, Platone ha guastato la sua verità con la mescolanza di qualche errore, ma egli constata nello stesso tempo che, grazie anche a quanto ha attinto da lui, Platone ha riconosciuto praticamente lo stesso Dio di Mosè; che egli ha presentito il dogma della Trinità; concepito la creazione, nel suo *Timeo*, pressappoco come l'aveva descritta la Bibbia; riconosciuto l'esistenza e il ruolo dell'idea del Verbo e insegnato l'immortalità dell'anima come fanno i Cristiani. Osserviamo, tuttavia, che con Eusebio giungiamo all'epoca in cui, quando uno scrittore cristiano dice Platone, bisogna spesso intendere Plotino (morto nel 270), o anche, attraverso Origene, la dottrina di Ammonio Sacca, maestro di Origene e di Plotino, il cui pensiero, sfortunatamente, ci è noto soltanto attraverso quello dei suoi illustri discepoli.

È ancora alla scuola di Cesarea di Cappadocia, fondata da Origene dopo la sua fuga da Alessandria, che studiò dapprima Gregorio di Nazianzo, che spesso viene chiamato Gregorio il Teologo (329-389). Egli continuò poi gli studi ad Atene, in compagnia di uno dei suoi condiscepoli di Cesarea che doveva, un giorno, essere san Basilio. Sembra anche che Gregorio abbia molto prolungato il suo soggiorno ad Atene per insegnarvi, a sua volta, l'eloquenza. Egli ricevette il battesimo soltanto verso il 367, al momento del suo ritorno a Cesarea. Ordinato prete, poi elevato all'episcopato, senza

aver ambito, sembra, né l'una né l'altra dignità, egli rimase sempre un oratore, uno scrittore, un poeta, nemico delle responsabilità della vita pubblica, rivolto alla vita interiore, all'ascesi e alla contemplazione. Egli deve il suo titolo onorifico, Gregorio il Teologo, ad un gruppo di cinque sermoni (XXVII-XXXI), tra i quarantacinque che di lui possediamo, e che si indicano sotto il titolo distinto di *Discorsi teologici* (del 380). Essi contengono un'esposizione del dogma della Trinità diventata classica nella storia della teologia cristiana e ci informano sulla posizione intellettuale dei Cristiani all'epoca in cui essi furono pronunciati.

Parlando dei Padri della Chiesa, noi pensiamo principalmente all'uso che essi fecero della filosofia per definire il dogma, e rischiamo di dimenticare i loro avversari che, nella stessa epoca, si sforzavano, al contrario, di utilizzare la fede cristiana per nutrirne la loro filosofia. L'eresia di Ario sembra essere sorta in gran parte da questo desiderio di ricondurre la religione nei limiti della ragione. Gregorio di Nazianzo e Basilio si sono trovati di fronte ad un atteggiamento analogo a quello dei deisti del XVII secolo, cioè ad una razionalizzazione del dogma cristiano effettuata spontaneamente da spiriti sensibili al valore esplicativo della fede cristiana, ma preoccupati di ridurre alle regole della conoscenza metafisica la parte di misteri che essa conteneva. La preoccupazione di razionalità di cui fa testimonianza ovunque l'arianesimo ebbe larga parte nel suo immenso successo, e non si deve dimenticare che la posta della lotta che condussero contro di esso i Padri era niente meno che la stessa fede cristiana. Si trattava di sapere se la metafisica avrebbe assorbito il dogma, o il dogma la metafisica. Gregorio di Nazianzo si trovava, appunto, di fronte un avversario di prima qualità nella persona dell'ariano Eunomio (morto verso il 395). Per questo capo di setta e per i suoi discepoli, il mondo dipendeva da un Dio unico concepito essenzialmente e sommamente come essenza, sostanza, o realtà (οὐσία). Assolutamente semplice, questa essenza divina esclude ogni pluralità di attributi. Tutto ciò che se ne può dire è che essa è, assolutamente. Come nella dottrina dello stesso Ario, il Dio di Eunomio è dunque innanzitutto caratterizzato dalla necessità

di essere che già aveva definito l'οὐσία di Platone. Lo si concepirà dunque, innanzitutto, come « non divenuto » o « non generato », cioè come fornito del privilegio unico dell'« innascibilità ». Da qui naturalmente deriva questa conseguenza, che il Verbo, che è il Figlio, essendo generato, è completamente dissimile (ἀνόμοιος) dal Padre e niente affatto a lui consustanziale (ὁμούσιος). Come il Demiurgo del *Timeo*, che ha fatto degli dei e li ha fatti eterni, il Dio di Eunomio ha certamente potuto fare del Figlio un Dio per adozione; egli lo ha associato in anticipo alla sua divinità e alla sua gloria, ma non ha potuto realizzare questa contraddizione, di fare che il generato fosse consustanziale all'innascibile. Si rimprovera talvolta Eunomio per i «sofismi» di cui si serviva per mettersi in regola col dogma. Forse è un fraintendere le sue intenzioni. Eunomio non cercava di circondare il mistero con una formula preoccupata di definirlo ed esporlo, ma di ricondurre il mistero sul piano dell'intelligibile. Da questo punto di vista la sua logica era corretta. Se il Figlio è consustanziale al Padre, il Padre si è generato da se stesso e l'innascibile ha dato la nascita a se stesso. Eunomio, come i dialettici del XII secolo, non aveva altro torto che quello di svuotare il mistero in nome della logica: se è nato, egli diceva del Figlio, vuol dire che prima di nascere egli non esisteva. Invece di parlare del Dio cristiano nel linguaggio di Platone, Eunomio faceva del Demiurgo platonico il Padre del Verbo cristiano.

Da ciò si comprende meglio uno dei tratti piú costanti dell'atteggiamento di Gregorio di Nazianzo e il significato della sua opera. Nel mirabile *Sermone* XXXVI, intitolato *Intorno a se stesso*, dove egli cerca di spiegarsi perché gli ascoltatori di Costantinopoli si affollassero intorno alla sua cattedra, Gregorio adduce come motivo fondamentale il fatto che, in un tempo in cui la filosofia invade tutto, egli si è accontentato di attingere alle fonti della fede. Ciò che manca ai filosofi, ai sofisti e ai saggi della sua epoca, è proprio la saggezza. Alleggeriscano un po' la barca, non potrà che galleggiare meglio. Ritornare ai costumi e alla fede dei Cristiani, ecco il vero rimedio. E Gregorio apre, nel *Sermone* XXVII, la serie dei *Theologica* con pareri dello stesso tipo all'indirizzo

dei filosofi. Rivolgendosi ai seguaci di Eunomio, li scongiura di ritornare in primo luogo alla semplicità della fede, il che non è possibile se essi non si liberano prima dai loro vizi e non attendono alla meditazione della Scrittura, non per giudicarla e criticarla come filosofi (XXVII 6), ma per sottomettervisi. D'altronde non è che lo stesso Gregorio rinunci a filosofare. Al contrario, egli reclama il diritto di discutere del mondo o dei mondi, della materia, dell'anima, degli esseri dotati di ragione, del bene e del male, della resurrezione, del giudizio, delle sofferenze di Cristo, dei premi e dei castighi. Niente di piú legittimo, purché lo si faccia con moderazione, dopo essersi istruiti sulla Scrittura per poi istruire gli altri su di essa. Questa è infatti la Teologia (*Sermone* XXVIII), non quella di quei « teologi profani » che risolvono tutto, ma quella dei Cristiani, che non si esprimono che con ritegno dinanzi all'incomprensibilità di Dio.

Appoggiandosi alla fede nella Scrittura e alla ragione, Gregorio stabilisce in primo luogo, contro Epicuro, che Dio non è corpo, che non è circoscritto da spazio alcuno, poi, scusandosi di sembrare anche lui cedere al furore di disputare su tutto ciò che infierisce nella sua epoca (*Sermone* XXVIII 11), incomincia ad esporre punto per punto la nozione cristiana di Dio, quale almeno è concepibile alla luce di ciò che Dio stesso ce ne insegna. Perché in ciò consiste l'essenziale e come il punto di partenza della filosofia (XXVIII 17); se, come gli stessi filosofi insegnano, Dio è incomprensibile, la nostra sola possibilità di conoscerlo è d'informarci dapprima su ciò che Dio stesso ci dice di sé. Quindi è solo partendo di qui che Gregorio consente a speculare, ma forte di questa garanzia, lo fa senza scrupolo. L'esistenza di Dio può essere conosciuta partendo dall'ordine del mondo la cui esistenza e disposizione non si spiegano razionalmente con il caso. Bisogna dunque ammettere un Logos per darne ragione. Se cosí possiamo sapere che Dio esiste, non possiamo sapere che cosa egli sia. Questo segreto che l'avvolge c'insegna l'umiltà, ma tuttavia ci incita alla ricerca. Senza dubbio sappiamo in anticipo che i nostri sforzi in larga misura saranno vani. Il corpo dell'uomo s'interpone tra la sua anima e Dio. Immagini sensibili si mescolano inevitabilmente ai

concetti che di lui noi ci formiamo, e ci rendono impossibile il concepirlo qual è. La cosa piú utile che possiamo fare per avvicinarci a quella che sarebbe un'esatta conoscenza della natura divina è di negare ciò che è manifestamente impossibile attribuirle. Abbiamo già detto che Dio non è corpo, nemmeno sottilissimo come l'etere, perché egli è semplice; ma non è nemmeno luce, sapienza, giustizia e ragione, almeno nel solo senso chiaro che questi termini possono avere per noi. I soli attributi che ci avvicinano di piú ad una conoscenza positiva di Dio sono quelli che lo determinano come essere: l'infinità e l'eternità. Come Dio stesso ha detto a Mosè, Dio è l'Essere, e Gregorio di Nazianzo ha avuto il grande merito di dare a questa nozione tutta la positività che il pensiero cristiano del Medioevo doveva riconoscerle. Servendosi di una formula che Giovanni Damasceno renderà popolare, Gregorio paragona Dio ad « un oceano di realtà (πέλαγος οὐσίας) infinita e senza limiti, completamente affrancato dalla natura e dal tempo ». Tutte queste nozioni oggi familiari a chi conosce, per quanto poco, la teologia naturale di un qualsiasi autore cristiano, erano qui radunate e formulate per la prima volta in una lingua elegante in termini accessibili a tutti. Ma Gregorio s'arresta sempre rispettosamente alla soglia del mistero. Come può il Padre aver generato, e come può il Figlio esser stato generato? Non lo sappiamo. L'accanirsi, come Eunomio, a ridurre il mistero alla logica, è dar prova di una certa ingenuità. Il Padre, egli dice, ha generato un esistente o un non esistente, e cosí via. Questioni vane! Non tornano esse a rappresentarci la generazione del Verbo dal Padre come quella di un uomo da un uomo? Niente di piú frivolo. Che Gregorio stesso si serva di termini filosofici per descrivere il mistero non significa in alcun modo, dunque, che egli pretenda di chiarirlo o, finalmente, dissiparlo. Come con piena ragione dice A. Puech:

Gregorio è profondamente cristiano. Se certe idee neoplatoniche hanno contribuito a sviluppare la sua teologia, se ciò che di piú elevato vi fu nel cinismo e nello stoicismo entra per una parte nel suo ideale ascetico, il suo pensiero e la sua vita sono stati sempre guidati dalla sua fede. Ma egli conserva radicato nel cuore l'antico amore,

l'amore ellenico delle lettere, l'amore della poesia e della retorica. Non ha mai pensato di rinunciarvi, e se ne scusava compiacendosi nel pensiero che la fede ci è stata rivelata dal *Verbo divino*. Bisogna allora che sia la parola umana a predicarla. Il verbo divino patrocina e difende l'eloquenza; il λόγος protegge i λόγοι. Non si trattava per Gregorio di un semplice gioco di parole; era per lui la verità stessa.

Non si potrebbe dire meglio; aggiungiamo soltanto che, a parte le formule, questo atteggiamento di Gregorio di Nazianzo è quello dei tre grandi di Cappadocia.

San Basilio, o Basilio il Grande (330-379), originario di Cesarea in Cappadocia, fu ivi condiscepolo di Gregorio di Nazianzo, con il quale studiò nuovamente, piú tardi, ad Atene. Il fatto che egli vi avesse studiato medicina spiega lo spirito positivo e le conoscenze scientifiche di cui darà prova nelle sue opere esegetiche. Battezzato fin dal suo ritorno a Cesarea, egli andò a visitare i piú illustri asceti di Siria e d'Egitto e di Palestina, fondò lui stesso un centro di vita monastica e compose la *Regola*, del resto tra le piú severe, che ancor oggi porta il nome di *Regola di San Basilio*. Ordinato prete, egli succedette, piú tardi, ad Eusebio sul seggio episcopale di Cesarea, ch'egli occupò fino alla sua morte.

Tra le opere di san Basilio si trova un breve trattato *Ai giovani sul modo di trarre profitto dalle lettere elleniche*. Si poneva il problema di sapere come istruire i giovani cristiani, mentre tutta la letteratura, la morale e la filosofia in lingua greca erano opera di scrittori pagani ed espressione di una cultura pagana. Basilio risolse la difficoltà con eleganza, dando egli stesso l'esempio di un'opera tutta fiorita di citazioni e di esempi presi dall'antichità, ma animata d'uno spirito integralmente cristiano. Pur mettendo in guardia i lettori contro l'immoralità e l'empietà di simili scritti pagani, Basilio sottolinea ciò che vi si può trovare di utile per la formazione del gusto e la coltura della virtú. Non soltanto gli insegnamenti degli Antichi spesso sono proficui, purché, invece di leggerli semplicemente, li si segua, ma gli esempi che essi ci hanno lasciato meritano spesso di essere imitati, purché ci aiutino a coltivare la nostra anima e a liberarci del corpo, il che è dovere di ogni cristiano. Questo scritto affascinante

diventerà naturalmente il programma degli ellenisti cristiani del XIV e del XV secolo, e Leonardo Bruni giudicherà di aver giustificato a sufficienza, traducendolo, la sua attività di traduttore di Plutarco e di Platone.

La grandezza di san Basilio non consiste tuttavia in questo, ma piuttosto nella sua opera di teologo. Come Gregorio di Nazianzo, egli si è opposto vigorosamente al filosofismo di Eunomio e dei suoi seguaci. Nel suo *Adversus Eunomium*, Basilio si fa beffe di questo avversario che, appellandosi esplicitamente alla fede ed alla tradizione dei Padri, crede tuttavia utile sillogizzare come Aristotele o come Crisippo, per dimostrare che, se è generato, Dio non può essere stato generato né da se stesso né da altri. In realtà, Eunomio non fa che preparare, qui, la conclusione verso la quale fin d'allora si avvia: poiché il Figlio è generato, non può essere consustanziale al Padre. Egli la prepara, del resto, da piú lontano, persino, come fa rilevare con notevole perspicacia Basilio, fin dalla definizione che egli propone di Dio, perché ogni cristiano ammetterà senza difficoltà che Dio è una sostanza ingenerata, ma non, come vorrebbe Eunomio, che l'« ingenerato » o l'« innascibile » sia la sostanza stessa di Dio. Questo nome puramente privativo non può designare convenientemente la pienezza positiva dell'essenza divina. È vero che, secondo Eunomio, tutti i nomi che noi doniamo a Dio sono sinonimi e non significano, in fin dei conti, nient'altro che il suo essere ineffabile; ma Basilio prende posizione contro questa tesi e sostiene, al contrario, che, benché nessun nome designi Dio sufficientemente, ciascuno di essi significa sia che Dio non è una certa cosa, sia che egli ne è positivamente un'altra. Giusto, creatore, giudice, sono altrettanti nomi divini del secondo tipo. Ora, il nome che meglio conviene a Dio è quello di οὐσία, e ciò ch'esso designa è l'essere stesso di Dio (αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ), che sarebbe assolutamente assurdo annoverare nel numero delle negazioni (I 10). Non bisogna dunque partire dall'« innascibile » di Eunomio, perché cosí si renderebbe impossibile la consustanzialità del Figlio col Padre, ma dall'essere, che, al contrario, rende possibile la comunità di essere (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) del Padre e del Figlio. Evidentemente, siamo di fronte a due attitudini

speculative inconciliabili, perché, pur dicendosi entrambi, Eunomio e Basilio, cristiani, l'uno procede per definizioni astratte di cui sviluppa le conseguenze attraverso un'analisi logica, mentre l'altro parte dalla fede cristiana, presa nel suo termine esatto e concreto, per descriverne il contenuto.

L'opera di san Basilio di maggior interesse per la storia della filosofia è la raccolta delle sue nove *Omelie sull'Hexaemeron*, cioè sui sei giorni della creazione. Quest'opera è il prototipo di tutta una famiglia di scritti che si moltiplicheranno nel Medioevo. Un *In Hexaemeron* è essenzialmente un commento dei capitoli del *Genesi* che raccontano la creazione del mondo, dove l'autore coglie l'occasione del testo sacro per sviluppare le sue vedute filosofiche o le nozioni scientifiche che vi si riferiscono. Per la loro stessa natura, tali opere non si prestavano all'esposizione sistematica di una dottrina, ma vi si trovano spesso informazioni utili sulle conoscenze reali dei loro autori, e ancor piú su ciò che essi consideravano come una soddisfacente spiegazione razionale. Questo è appunto il caso di queste *Omelie*. Vi si cercherebbe invano una filosofia, ma vi s'incontrano, incidentalmente, numerose notizie sull'origine del mondo e sulla struttura degli esseri che vi si trovano.

La natura è l'opera di Dio, che l'ha creata nel tempo, o piuttosto che, creandola, ha creato il tempo. Crearla significa produrla nella sua interezza, compresa la materia. Non bisogna dunque immaginare una specie di materia primitiva comune, da cui Dio avrebbe plasmato tutti gli esseri. Infatti, ogni classe di esseri ha ricevuto da Dio il genere di materia che le conviene: il cielo ha la sua, la terra ne ha un'altra. Il desiderio di eliminare quanto piú completamente possibile il concetto platonico di una materia increata conduce dunque qui san Basilio ad una critica del concetto di materia prima, che anticipa curiosamente certe critiche moderne del concetto di sostanza. Non dobbiamo cercare, egli dice nelle sue *Omelie* (I 8), qualcosa che, preso in se stesso, sarebbe senza natura e senza proprietà. Pensiamo invece che tutto ciò che si può osservare in una cosa contribuisce a costituire la sua essenza e a conferirle la sua perfezione. Se noi da un essere eliminiamo, successivamente, tutte le sue proprietà

nella speranza di raggiungerne la materia, arriviamo, infine, al nulla. Togliamo ad una cosa il suo colore, la sua temperatura, il suo peso, il suo spessore, odore e tutte le altre proprietà sensibili, non resta piú niente che possa farle da substrato.

La struttura del mondo di san Basilio è già, nelle sue grandi linee, quella che il Medioevo, fin verso la fine del XIV secolo, continuerà ad assegnargli. In principio i quattro elementi erano mescolati, ma ciascuno di essi ha raggiunto il suo luogo naturale: il fuoco in alto, poi l'aria, l'acqua e la terra. Il fuoco costituisce la sostanza del cielo e s'estende fino alle acque che sono sopra al firmamento (*Genesi*, I 6); sotto al firmamento ci sono l'aria e l'acqua piú grossolana che formano le nubi. La luce fu creata subito dopo gli elementi e di conseguenza prima dello stesso sole che non è stato creato che piú tardi per portarla e trasmetterla. Appena creata, l'aria ha ricevuto la luce per una diffusione istantanea. Ogni elemento possiede una qualità caratteristica; il fuoco è caldo, l'acqua fredda, l'aria è umida e la terra secca; ma essi non ci si presentano mai nella loro purezza originale, e ciascuno di essi può mescolarsi agli altri contraendo alcune delle sue qualità: siccome è fredda e secca, la terra può unirsi all'acqua che è fredda e umida e a sua volta l'acqua può unirsi all'aria che è umida e calda; questa può unirsi al fuoco, che è caldo e secco, il che ci riporta alla terra che è fredda, ma secca. Questa concordia o armonia degli elementi rende possibili le loro combinazioni che costituiscono la struttura stessa dell'ordine universale. Le nozioni sulle piante e sugli animali raccolte da Basilio nella sua opera sono prese generalmente da Eliano, Oppiano e Aristotele. Egli, naturalmente, non esclude le favole, ma si è notato con ragione (B. Geyer) che la sua opera è esente, nella descrizione degli animali, dalla tendenza piú tardi tanto diffusa di vedere in ciascuno di essi il tipo allegorico di qualche verità morale. Il famoso *Physiologus*, di cui è ignoto l'autore, che sembra però originario di Alessandria, è la fonte di tutti i « bestiari moraleggianti » che pullulano piú tardi. È una fortuna che san Basilio sia sfuggito alla sua influenza, ed è un peccato, se non per gli artisti, almeno per i pensatori, che l'influenza di Basilio non abbia sempre

prevalso in seguito. Il suo *Hexaemeron* è diventato nondimeno il modello di numerosi scritti dello stesso genere, e sant'Ambrogio, che lo tradurrà in latino, sarà anche il primo ad imitarlo.

Non si può separare da Basilio il suo fratello minore, san Gregorio di Nissa (335 circa, morto dopo il 394). Formatosi sotto la direzione di Basilio, di cui subí fortemente l'influenza, Gregorio restò nondimeno uno spirito personale, la cui opera è tutt'altro che un semplice riflesso di quella del fratello. Dall'insieme dei suoi scritti, tre particolarmente s'impongono alla nostra attenzione: il suo trattato *Sulla formazione dell'uomo*, conosciuto nel Medioevo sotto il titolo *De hominis opificio*; uno scritto completamente differente la cui influenza si eserciterà profondamente sulla mistica medievale: il *Commento sul Cantico dei Cantici e sulle otto Beatitudini* e il *Dialogo con Macrina sull'anima e l'immortalità*.

L'universo si divide in due zone, quella del mondo visibile e quella del mondo invisibile. L'uomo appartiene col corpo al mondo visibile, con l'anima al mondo invisibile, e serve, per cosí dire, di legame tra i due. In virtú di questa posizione, egli occupa la sommità del mondo visibile, in quanto è un animale dotato di ragione. Sotto di lui sono disposti in ordine gli animali che non hanno che la sensibilità, il movimento e la vita; poi i vegetali, che non hanno un'anima perfetta, poiché non possono che crescere e nutrirsi; infine i corpi inanimati, privi di forza vitale, ma condizione della stessa possibilità di vita. L'uomo contiene in sé tutti i gradi della vita: vegeta come le piante, si muove e percepisce come gli animali, e ragiona perché è uomo. Non bisogna tuttavia concepirlo come dotato di parecchie anime: la sua ragione contiene in sé le facoltà di vivere e di servire. La principale difficoltà è sapere come spiegare l'unione di anima e corpo. Gregorio di Nissa non pensa che il problema si possa completamente risolvere, ma si possono almeno chiarire le difficoltà.

Per definizione, un'anima è il principio animatore di un corpo. L'anima dell'uomo è dunque una sostanza creata, vivente e dotata di ragione, che per se stessa conferisce vita e sensibilità ad un corpo organizzato e capace di sentire. Se

si tiene conto del fatto che Gregorio esplicitamente include la ragione nell'anima, si può dire che la definizione che egli ne dà è la stessa che accetterà san Tommaso d'Aquino. Del resto Gregorio respinge esplicitamente la preesistenza dell'anima al corpo, tesi origeniana, il cui inevitabile corollario è quello della trasmigrazione delle anime. Ora la trasmigrazione non soltanto è inaccettabile per un Cristiano, ma è anche contraria alla distinzione evidente delle specie animali. Ammettere che qualsiasi anima possa animare qualsiasi corpo sarebbe come dire che tutti gli esseri sono della stessa natura, uomini, piante, animali. Allo stesso modo che l'anima non esiste prima del suo corpo, essa non può essere creata dopo di lui, perché un corpo inanimato non è veramente un corpo; è un cadavere. Se l'esistenza del corpo come tale implica la presenza dell'anima, esso non può precederla. Bisogna dunque necessariamente che il corpo e l'anima siano creati da Dio simultaneamente. Creare questa unità di corpo e anima è precisamente creare l'uomo.

È difficile sapere se Gregorio concepisca la creazione di ciascun uomo come contemporanea al suo concepimento da parte dei genitori, o se vi veda la trasmissione di un principio vitale creato da Dio fin dall'origine del mondo, ma egli si è spiegato chiaramente sullo sviluppo del genere umano. Il germe umano prodotto dal concepimento contiene già in sé, quantunque non ancora visibile, l'uomo nella sua interezza. L'anima, presente fin dall'origine, costruisce progressivamente il suo corpo e dispiega le sue facoltà via via che si dà gli organi necessari al loro esercizio. I filosofi hanno assegnato all'anima sedi differenti, ma bisogna ammettere piuttosto che, giacché il corpo è vivente in tutte le sue parti, l'anima gli è contemporaneamente presente dappertutto. La sua presenza e la sua azione si ravvisano in tutte le parti del corpo che sono organizzate; se qualche organo è ammalato o indebolito, essa non può piú farne uso, come anche il miglior artista è impotente a servirsi di uno strumento rotto. Cosí legata al corpo, l'anima non se ne separa mai. Curiosamente preludendo ad idee che piú tardi sosterrà Leibniz, Gregorio ritiene che, anche dopo la morte, l'anima non si separa mai dagli elementi che formano il suo corpo. È vero che questi

elementi sono in quel momento dispersi, ma l'anima è immateriale e può dunque restar loro unita, in qualunque stato di dispersione o mescolanza essi si trovino. Come giustamente si è fatto rilevare, due idee cristiane sembrano aver condotto Gregorio a questa conclusione:

> dapprima la dottrina della resurrezione dei corpi, di quelli cioè in cui gli uomini sono morti; inoltre il sentimento dell'unità della natura umana composta di un'anima e di un corpo, che qui si è cosí completamente sovrapposta al dualismo platonico, che una separazione delle due parti essenziali dell'uomo sembra assolutamente impossibile (Phil. Böhner).

L'uomo è un animale ragionevole perché ha un pensiero (νοῦς) che si esprime con la parola (λόγος). L'esistenza di questo pensiero si rivela dal modo in cui l'uomo si comporta e con cui egli crea l'ordine intorno a sé. E c'è anche l'ordine del mondo. La mescolanza armonica degli elementi negli esseri di struttura definita non è difficile da constatare. Per dei filosofi come gli Epicurei, che limitano il reale a ciò che si può vedere e toccare, questo spettacolo non pone alcun problema. Per quelli, invece, che inferiscono, dalle operazioni del corpo umano, l'esistenza di un pensiero che lo dirige, è naturale inferire anche dallo spettacolo dell'universo l'esistenza di un Pensiero che l'ha creato e che lo dirige. Infatti, si può dire indifferentemente che la prova dell'esistenza di Dio garantisce l'esistenza dell'anima e che la prova dell'esistenza dell'anima garantisce l'esistenza di Dio; ma bisogna partire dalla creazione se si vuole conoscere la natura di Dio, nella debole misura in cui essa è conoscibile. Qui, fatto ad immagine di Dio, l'uomo s'impone come punto di partenza.

Noi possediamo un verbo (λόγος), cioè un'espressione razionale del nostro pensiero (νοῦς). Dio deve essere dunque concepito dapprima come pensiero supremo, che genera il Verbo nel quale si esprime. Poiché qui si tratta di un verbo divino, non bisogna concepirlo come instabile e passeggero come il nostro, ma come eternamente sussistente e vivente di una sua vita propria. Poiché vive, il Verbo è anche dotato di volontà, e, poiché è divina, questa volontà è contemporaneamente onnipotente e assolutamente buona. Allo stesso modo che la nostra parola mentale imita la generazione

eterna del Verbo divino e la sua inseparabilità dal nostro pensiero esprime la consustanzialità del verbo e del pensiero, cosí anche il fiato emesso dal nostro corpo animato imita il procedere dello Spirito Santo, e come la respirazione procede dall'unità del corpo e dell'anima, lo Spirito Santo procede contemporaneamente dal Padre e dal Figlio. La ragione rende quindi testimonianza della verità del dogma trinitario e conferma la superiorità della nozione cristiana di Dio su quella degli Ebrei e dei pagani. Infatti gli Ebrei conoscono l'unità della natura divina, ma ignorano la distinzione delle persone, mentre i pagani hanno moltiplicato le persone senza conoscere l'unità di questa natura. Questo sforzo per ritrovare dialetticamente le tre persone della Trinità è stato giustamente paragonato (B. Geyer) agli analoghi tentativi di sant'Anselmo e di Riccardo di san Vittore. L'accostamento a sant'Anselmo è tanto piú suggestivo in quanto un certo platonismo dell'essenza sembra comune qui alle due dottrine, se si comprende che Pietro, Paolo e Barnaba sono tre persone distinte benché non ci sia che una sola essenza dell'uomo, si può anche comprendere che ci siano tre persone divine e che non ci sia, tuttavia, che un solo Dio. La differenza consiste nel fatto che il linguaggio ci autorizza a dire che Pietro, Paolo e Barnaba sono tre uomini, mentre diciamo correttamente del Padre, del Figlio e dello Spirito che sono un Dio.

Creatore del mondo e dell'uomo, Dio ha prodotto tutto dal nulla, con un atto libero della sua bontà. Il solo fatto che le creature siano tratte dal nulla le apparenta alla mutabilità. Questo è in particolare il caso dell'uomo e del suo libero arbitrio. Capace di decidersi per il bene o per il male, l'uomo ha scelto il male. Sarebbe tuttavia piú corretto dire che l'uomo ha scelto male. Perché il male non è una realtà positiva che si possa scegliere; esso si riduce al fatto puramente negativo, che l'uomo non ha scelto come doveva. È in questo senso che si può dire che, in certo modo, l'uomo è diventato creatore e demiurgo del male. La conseguenza immediata del peccato fu, come piú tardi ripeterà san Bernardo, che l'immagine brillante di Dio nell'uomo si coprí di una specie di ruggine. Fatti a somiglianza del nostro creatore, siamo diventati irriconoscibili, e questa dissimiglianza dall'anima è ricaduta

sul corpo. Dato che l'errore consiste nel preferire il sensibile al divino, è l'elemento sensibile che ormai predomina nell'uomo. Contaminato dalla macchia dell'anima, da cui è inseparabile, il corpo è diventato mortale. Ma Dio prevedeva l'errore e le sue conseguenze. Per assicurare, nonostante tutto, la perpetuità del genere umano, egli ha creato l'uomo maschio e femmina. La divisione dei sessi risulta quindi, se non dal peccato, almeno dalla previsione di esso da parte di Dio. Senza il peccato originale gli uomini si sarebbero moltiplicati in modo puramente spirituale, come gli angeli: il modo di riproduzione del tutto animale, che è diventato loro necessario, segna quindi un grado di allontanamento in piú nella perdita, da parte delle creature umane, della somiglianza divina. È una delle conseguenze del peccato che il ritorno a Dio dovrà cancellare.

Infatti questo ritorno avverrà e, in certo senso, includerà il corpo stesso. L'idea volgare che ci si fa della materia rende difficile immaginarlo, ma si può concepirne la possibilità se si fa appello a ciò che v'è di meglio in quello che Gregorio chiama « gli insegnamenti della filosofia dell'esterno ». Alcuni ancora si domandano come la materia possa venire da Dio che è immateriale, invisibile, senza dimensioni e senza limiti. Il fatto è che la materia non è niente di tutto questo. Leggerezza, pesantezza, quantità, qualità, figura e limiti non sono per se stesse che pure nozioni (ἔννοιαι καὶ ψιλὰ νοήματα). L'analisi della materia da parte del pensiero la risolve cosí in elementi che, presi a sé, sono oggetti di conoscenza intelligibile, ma la loro combinazione o mescolanza produce la confusione che noi chiamiamo materia. Quando Mosè dice che Dio ha creato il cielo e la terra, parla proprio del cielo e della terra oggetti dei nostri sensi; ma egli si esprime cosí perché si rivolge alle persone semplici, che s'interessano soltanto al sensibile. Dobbiamo comprendere tuttavia che l'intelligibile è la sostanza stessa da cui risulta l'apparenza sensibile. Ciò che racconta la narrazione del Genesi è quindi, innanzitutto, la creazione degli intelligibili che sono il fondo stesso della realtà. Cosí si capisce che la salvezza possa e debba essere non soltanto dell'anima, ma dell'uomo nella sua interezza.

La stessa opera di salvezza non si compirà senza uno sforzo persistente della volontà; ma occorre dapprima la grazia. L'uomo infatti si salva recuperando la somiglianza con Dio, che il peccato non ha completamente distrutto, ma cancellato. Poiché si tratta di una specie di creazione, l'intervento del creatore è indispensabile. Dato che tutto il male è venuto da uno smarrimento dell'amore umano, che aveva deviato da Dio verso le creature, il rimedio non può consistere che nel restaurare quest'intima unione dell'uomo con Dio attraverso l'amore, di cui il *Cantico dei Cantici* celebra l'eccellenza sotto forma allegorica, e ci insegna a farlo regnare in noi. La fede è il primo momento di questa riunione dell'uomo con Dio, ma la carità che l'accompagna impegna il fedele ad uno sforzo di ascesi morale e di contemplazione spirituale che è la vita cristiana stessa. Il risultato di questo sforzo è una purificazione dell'anima e, di conseguenza, una restaurazione della somiglianza divina cancellata dal peccato. Il Cristiano non ha piú allora che da mettere in pratica il consiglio già seguito da Socrate: « conosci te stesso, perché conoscersi come immagine di Dio è conoscere Dio ». Quando questa somiglianza s'avvicina ai suoi gradi supremi, la vita mistica incomincia anche a portare i suoi frutti piú felici e piú belli. L'essenziale di questa dottrina formerà l'armatura stessa della teologia mistica di san Bernardo di Chiaravalle. Al contrario, l'escatologia di Gregorio di Nissa, fortemente influenzata da Origene, è rimasta la parte caduca della sua opera; preoccupato di assicurare il trionfo completo e definitivo di Dio sul male, ammette che il mondo intero, purificato da ogni macchia, ritrovi alla fine la sua prima perfezione, senza neanche eccettuare, dopo le necessarie sofferenze liberatrici, i dannati e i demoni. Giovanni Scoto Eriugena lo seguirà su questo punto.

Il Medioevo occidentale cadrà in parecchie confusioni circa i due Gregori. Ora confonderà in una sola persona Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo (Gregorio il Teologo), ora li distinguerà, ma si sbaglierà nell'attribuzione delle opere, ora anche attribuirà loro delle opere delle quali né l'uno né l'altro era autore. Sarà questo, in particolare, il caso di un importantissimo trattato *De natura hominis* che oggi si

attribuisce a Nemesio, vescovo di Emesa, di cui d'altronde non si sa niente altro, se non che è l'autore di questo libro e che dovette fiorire circa alla data probabile della sua composizione, nel 400.

Come Gregorio di Nissa, Nemesio concede alla scienza della natura umana, e particolarmente dell'anima, un posto centrale nel complesso dell'umano sapere. Fondata sulla conoscenza delle arti liberali e nutrita da tutte le filosofie, essa restituisce ad usura ciò che riceve. Lo studio dell'uomo è infatti una parte della fisica, ma da essa a loro volta nascono numerose branche delle scienze della natura. Di qui il nome che Nemesio le dà: Πρέμνον φυσικόν, cioè: tronco delle scienze naturali. Spesso nel Medioevo s'incontra l'opera di Nemesio citata sotto titoli enigmatici, ad esempio nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury.

La natura stessa dell'uomo spiega il posto centrale della scienza che lo studia. Egli è un microcosmo, cioè un universo ridotto. Composto di un corpo e di un'anima razionale, serve da legame tra il mondo dei corpi e quello degli spiriti. Non è che un caso particolare della continuità che si osserva ovunque nella natura, tra le forme vegetali, animali, umane, e in particolare all'interno di ciascuno di questi campi. Questa unità di ordine che fa dell'insieme delle cose un tutto degno di questo nome è del resto la prova piú manifesta dell'esistenza di Dio.

Il posto intermedio che l'uomo occupa tra l'ordine dei corpi e quello degli spiriti definisce il problema del suo destino: egli diventerà simile a Dio o si degraderà, per il solo fatto di volgersi ai beni spirituali o a quelli del corpo. La nostra concezione della natura umana e dell'anima può dunque, secondo che sia vera o falsa, esercitare un'influenza benefica o funesta sulla nostra vita. Infatti qui tutto dipende dall'idea che ci faremo dell'anima, e su questo punto si contrappongono due dottrine: quella di Platone e di numerosi altri filosofi che considerano l'anima come una sostanza; quella di Aristotele e di Dinarco, che negano che essa sia una sostanza. Aristotele afferma che l'anima è « l'atto primo del corpo naturale che ha la vita in potenza »; Dinarco sostiene che essa è « l'armonia dei quattro elementi » che concorrono

a formare il corpo umano. Fin dal primo capitolo del suo trattato, Nemesio prende vigorosamente il partito di Platone contro Aristotele, e lo fa in termini rivelatori di uno stato d'animo che gli sopravviverà per secoli:

> Platone afferma che l'uomo non è anima e corpo, ma un'anima che si serve di un certo corpo. In ciò egli ha conosciuto meglio di Aristotele che cos'è l'uomo e ci orienta cosí verso lo studio della sola anima e della sua divinità. Cosí, certi di essere noi stessi anime, ameremo e cercheremo i soli beni dell'anima, cioè le virtú e la felicità; e non ameremo i desideri del corpo, perché essi non sono quelli dell'uomo, ma principalmente dell'animale; e solo di conseguenza dell'uomo, perché l'uomo è anche un animale.

Diciamo dunque, con Platone, non che l'anima è atto del corpo, ma che è una sostanza incorporea completa in se stessa: « substantia incorporea suimet expletiva ».

L'argomentazione di Nemesio avrà un ruolo considerevole nel Medioevo. Unita a quella di Macrobio, di Avicenna e di altri, e presentandosi, d'altra parte, sotto l'autorità di san Gregorio di Nissa (*Nyssenus* per *Nemesius*), essa sarà utilizzata dagli agostiniani, di cui incoraggerà il platonismo, contro i sostenitori di una concezione aristotelica dell'uomo definito come unità sostanziale di anima e corpo. Il sentimento che si pone in luce nel testo di Nemesio è una delle forze piú tenaci contro le quali, piú tardi, urterà la riforma tomista e che essa non riuscirà nemmeno a dominare completamente. Ci sono sempre stati e forse sempre ci saranno degli spiriti disposti a credere che il platonismo sia una filosofia naturalmente cristiana, e che l'aristotelismo sia la filosofia naturale di un pagano.

Questa tendenza platonica, d'altronde, è sempre stata frenata, nello spirito dei pensatori cristiani, dalla credenza nel dogma della resurrezione dei corpi. Definendo l'anima come una sostanza in se stessa completa, ci si facilitava la prova della sua immortalità, piú difficile per coloro che, definendola come forma del corpo, dovevano spiegare perché l'anima non perisca col corpo di cui è la forma. Viceversa, definire l'anima come forma del corpo rendeva piú facile capire perché Dio un giorno risusciterà il corpo di cui essa è forma e senza il quale essa non è completamente ciò che è. I soste-

nitori dell'anima come forma dovranno dunque applicarsi a mostrare come, benché essa sia forma, essa sia anche sostanza, mentre i sostenitori dell'anima come sostanza dovranno, al contrario, spiegare come, benché essa sia una sostanza in se stessa completa, possa anche avere il ruolo di forma. Per i primi, il punto debole è di spiegare come, dopo la morte, l'anima possa sussistere senza il corpo, in attesa della resurrezione; per gli ultimi, il difficile è spiegare come il composto di due sostanze, di cui almeno una autosufficiente, possa avere un'unità.

È esattamente il problema che s'è posto Nemesio: se l'anima è una sostanza completa, com'è possibile la sua unione col corpo? Come egli stesso ha detto:

> Platone non vuole che l'essere animato sia fatto di un'anima e di un corpo, ma che esso sia un'anima che si serve d'un corpo come, per cosí dire, di un abito. C'è tuttavia un inconveniente anche in ciò: come può l'anima fare tutt'uno col corpo? *Non enim est unum vestis cum vestito*: l'abito non fa una cosa sola con chi lo porta.

Non si poteva meglio formulare l'obiezione. Per rimuoverla Nemesio è ricorso ad Ammonio Sacca, *didascalus Plotini*, e di conseguenza a Plotino stesso. Gli intelligibili sono di tale natura che possono unirsi ai corpi capaci di riceverli, e tuttavia rimanerne distinti: « ut unita maneant inconfusa et incorrupta, ut adjacentia ». Quando si tratta di corpi, l'unione implica sempre confusione; gli elementi scompaiono nel misto, il nutrimento diventa sangue che si assimila alla carne e alle membra. Invece, una sostanza intelligibile non può che sussistere tale e quale o cessare di esistere. Il problema dell'unione dell'anima col corpo non è dunque insolubile. Sappiamo ch'essa gli è unita giacché percepisce le sue modificazioni: « quod autem uniatur, compassio demonstrat ». Siamo parimenti sicuri che non si confonde con esso, poiché può rendersene indipendente durante il sonno o l'estasi, e che, d'altronde, è immortale. Basta quindi ch'essa si unisca ad esso nel modo delle sostanze intelligibili, cioè senza alterarsi.

Se Nemesio s'allontana da Aristotele sulla natura dell'anima, ci rinvia invece semplicemente a lui per la descrizione

del corpo. Di piú, benché egli riporti le dottrine geometriche del *Timeo* e quelle degli stoici, accetta la teoria aristotelica dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) e quella delle quattro qualità (caldo, freddo, secco e umido). La narrazione della Bibbia, egli pensa, non è per niente interessata in queste controversie. Qualunque sia, in effetti, la natura degli elementi, essi sono stati creati da Dio dal nulla, e solo questo interessa la teologia. La Bibbia non pronuncia nemmeno la parola «materia» che le è sconosciuta; tutto ciò che essa afferma è la creazione *ex nihilo*; il resto appartiene ai fisici.

L'anima possiede tre facoltà: l'immaginazione, l'intelletto e la memoria. L'immaginazione (*imaginativa*) è una facoltà irrazionale, mossa da qualche immaginabile. L'immaginabile (φανταστόν, *hoc est imaginabile*) è ciò che cade sotto la presa dell'immaginazione. Si possono, del resto, produrre delle immagini alle quali non corrisponde alcun oggetto, cioè nessun immaginabile; un'immagine di questo tipo si chiama fantasma (φάντασμα). Successivamente Nemesio discute la classificazione stoica quadripartita in φαντασία, φανταστόν, φανταστικόν e φάντασμα, ma conclude non trattarsi che di distinzioni verbali. Invece egli si mostra sicuro che strumenti dell'immaginazione sono i ventricoli anteriori del cervello, gli spiriti animali che vi si trovano e i cinque sensi che egli descrive dettagliatamente.

La memoria è la facoltà di ritenere e di riprodurre i ricordi. La loro riproduzione dopo un periodo di oblio è la reminiscenza (*rememoratio*). Si può parimenti chiamare cosí, con Platone, la scoperta di ogni conoscenza connaturale all'intelletto. Per esempio, una certezza universale come quella dell'esistenza di Dio può essere considerata, con Platone, come la reminiscenza di una idea (*rememorationem ideae*). Sede di questa facoltà è il ventricolo mediano del cervello, come risulta dal fatto che ogni lesione di questo ventricolo porta con sé una lesione di memoria.

Rimane la facoltà conoscitiva dell'anima. Con Aristotele, Nemesio distingue nell'anima una parte razionale e una parte irrazionale. Secondo alcuni filosofi, fra i quali Platone, l'intelletto s'aggiunge all'anima, di modo che l'uomo sarebbe

composto di tre elementi: corpo, anima e intelletto. Apollinare, vescovo di Laodicea (morto verso il 392), per interpretare un testo di san Paolo (*I Tess.* V 23) aveva egualmente ammesso questa divisione tripartita dell'uomo in intelletto (πνεῦμα), anima (ψυχή) e corpo (σῶμα). Aristotele, che Nemesio interpreta qui seguendo Alessandro d'Afrodisia, considerava l'intelletto come naturalmente in potenza nell'uomo, ma aggiungeva che esso non era in atto che grazie ad un'influenza dall'esterno: in questa dottrina l'intelletto non sarebbe un complemento necessario dell'essenza stessa dell'uomo, ma soltanto della sua conoscenza delle cose: ci sarebbero dunque pochissimi individui, soltanto i filosofi, che avrebbero l'intelletto. Personalmente, Nemesio preferisce attenersi a Platone: se l'uomo è essenzialmente un'anima che si serve di un corpo, essa deve essere naturalmente dotata di conoscenza intellettiva: in poche parole, l'anima stessa è intelletto.

Per la stessa ragione, la parte irrazionale dell'anima non deve essere considerata come un'anima separata: non ne è che una facoltà, *partem et virtutem*. A sua volta essa comprende due parti, quella che obbedisce e quella che non obbedisce alla ragione.

La parte irrazionale che obbedisce alla ragione si distingue in appetitiva (*desiderabilis*) e in irascibile (*irascibilis*). Essa è la sede delle passioni. Generalmente parlando, una passione è un cambiamento imposto dall'esterno a ciò che lo subisce (*passione* = patire). Il nostro corpo è continuamente sede di tali cambiamenti subiti, ma li chiamiamo passioni soltanto se sono abbastanza importanti perché la nostra sensibilità li percepisca. In senso stretto, dunque, una passione è una modificazione percettibile del corpo prodotta dalla presenza di un bene o di un male. Le passioni appetitive fondamentali sono i piaceri e le pene. Con Epicuro, Nemesio classifica i piaceri in naturali e necessari, naturali ma non necessari, né naturali né necessari. Al di sopra di queste passioni animali stanno i piaceri puramente spirituali, ma si dovrebbe chiamarli gioie piuttosto che piaceri, perché un piacere è una passione, ma una gioia è un'azione. Quanto alle pene e alle affezioni, come la collera e la paura, non sono che passioni animali nel senso stretto del termine. Sotto di esse si trova

la parte irrazionale dell'anima, che non obbedisce alla ragione; essa comprende le funzioni nutritiva, generativa e vitale.

Le azioni dell'uomo sono piú difficili da definire delle sue passioni. Si classificano in volontarie e involontarie, essendo queste ultime « degli atti compiuti sia per ignoranza sia per violenza ». A questo *involuntarium* si oppone punto per punto il *voluntarium*. Mentre il principio dell'atto involontario è esterno all'agente e spesso s'accompagna ad un'ignoranza delle circostanze dell'atto, il principio dell'atto volontario è interno all'agente e s'accompagna ad una dettagliata conoscenza delle sue circostanze. Da qui questa definizione: un atto è volontario se ha il suo principio in un soggetto che ne conosce tutte le circostanze. Ciò che non è né volontario né involontario, come la digestione e l'assimilazione, forma la categoria puramente negativa del non volontario.

Si è riconosciuto in tutto ciò l'influenza predominante di Aristotele. Essa continua a farsi sentire nell'analisi dell'atto volontario. Questo comprende tre momenti: deliberazione della ragione (*consilium*), giudizio (*judicium*), e infine scelta (*praeelectio*). Questa stessa scelta è un atto misto, nella cui determinazione entrano contemporaneamente giudizio e desiderio: non è nessuno di questi elementi presi a parte, ma la loro unità, come l'uomo è unità di anima e corpo. Si può quindi definire indifferentemente la scelta una deliberazione che desidera o un desiderio deliberato. Questa deliberazione non poggia sul fine, che è l'oggetto del desiderio, ma soltanto sui mezzi per conseguirlo. Essa attesta la realtà del libero arbitrio, poiché un essere che delibera è evidentemente il principio degli atti su cui si è deliberato. Ora, è la ragione che delibera; essa è dunque la radice della libertà. L'uomo, essere mutevole perché creato, ma capace di scegliere razionalmente gli oggetti della sua volontà, è libero. Dio l'ha creato come poteva e doveva essere secondo la sua natura: i suoi atti dipendono da lui; le sue abitudini, buone o cattive, dipendono dai suoi atti; egli sostiene dunque la responsabilità di una vita che dipende, in fine, da lui.

Di tono piú francamente filosofico di tutto ciò che fin qui abbiamo incontrato, il πρέμνον φυσικόν aveva tutto

quello che gli occorreva per piacere al Medioevo. Garantito dall'autorità di Gregorio di Nissa, al quale lo si attribuiva, esso recava una serie di classificazioni e definizioni di cui si aveva bisogno. È significativo anche il carattere composito della dottrina. Vi si vede il pensiero cristiano prendere a prestito una metafisica da Platone e una scienza da Aristotele, senza ancora capire che non si potevano conservare le due contemporaneamente. Ritroveremo nel XIII secolo opere di tutt'altra ampiezza, e tuttavia di eguale ispirazione. Non ci si stupisca troppo nel trovare *Nyssenus*, cioè Nemesio, cosí di frequente citato negli scritti di Alberto Magno, maestro di san Tommaso d'Aquino.

L'inizio del V secolo abbonda di tentativi curiosi che permettono di rappresentarsi un'epoca nella quale giungevano al Cristianesimo spiriti di culture differentissime, ciascuno con idee personali che conservava, una volta diventato cristiano. In questo periodo ci si può attendere di tutto. Esiste, per esempio, una raccolta di *Omelie* attribuite tradizionalmente all'eremita Macario d'Egitto (morto nel 395), ma che oggi si datano circa al 420, e che di conseguenza non sono certamente opera sua. Il loro autore era materialista e non ammetteva tra i corpi, le anime e gli angeli, altra differenza che il grado di sottigliezza delle materie di cui essi sono fatti. Egli eccettuava tuttavia Dio da questa regola; per tutto il resto la sua fisica era quella di uno stoico. Questo non gli ha impedito di insegnare che l'anima è fatta ad immagine di Dio, e di sviluppare una mistica della perdita e del ripristino della somiglianza divina nell'anima la cui influenza sembra esser stata considerevole. Tutto al contrario, Sinesio era giunto al Cristianesimo dal neoplatonismo. Scolaro della filosofa Ipazia, con la quale restò sempre in termini di amicizia, egli si convertí, ma quando Teofilo, patriarca di Alessandria, gli offrí nel 409 il vescovato di Tolemaide, egli rifiutò di sacrificare anche una sola delle sue posizioni filosofiche. Non voglio essere un vescovo popolare, rispose, io sono filosofo e resterò tale. I suoi *Inni* e *Lettere* dimostrano a sufficienza che egli lo era. Mescolata a sentimenti cristiani, vi si fa sentire ovunque l'influenza di Plotino. Dio è la monade delle monadi. Trascendendo l'opposizione

dei contrari, egli è contemporaneamente uno e trino ed è da lui che nascono gli spiriti. Ciascuno di essi, disceso nella materia, deve fare uno sforzo per liberarsene e risalire verso la sua origine, dove sarà Dio in Dio.

Una delle piú curiose figure di quest'epoca è quella di Teodoreto (386-458). Questo arcivescovo di Ciro ha composto, tra il 429 e il 437, una *Guarigione dalle malattie greche, o scoperta della verità evangelica partendo dalla filosofia greca.* Si doveva dunque rifare, verso la metà del V secolo, l'opera di Eusebio, e il preambolo del libro ne dice il motivo. È l'eterno motivo. Si trattava per dei credenti d'imporsi di non essere ignoranti; per degli uomini di cultura greca, di giustificarsi di credere nell'insegnamento degli Apostoli e dei Profeti, che erano dei barbari. Dei dodici libri di cui si compone l'opera, i primi sei sono i piú interessanti per la storia delle idee filosofiche. Gli avversari della fede sono dei presuntuosi, piú o meno con un'infarinatura di filosofia, che Teodoreto cerca di guarire dalla loro malattia con l'esempio di filosofi degni di questo nome, ad esempio Socrate, Platone e Porfirio. I pitagorici e gli scolari degli altri capiscuola non abbracciano le loro dottrine sulla fede dei loro maestri? D'altronde fede e sapere sono inseparabili, perché la credenza precede la conoscenza, e la conoscenza accompagna la credenza. Prima credere, poi comprendere, ecco l'andamento normale di ogni insegnamento. Molte altre cose ci insegnano i filosofi e Teodoreto dimostra, con gran rinforzo di citazioni d'ogni sorta, che dai migliori tra loro sono state presentite molte verità della fede cristiana. Ma il migliore dei migliori è l'« eloquentissimo Platone », che non si può separare da Socrate di cui la Pizia diceva che era il piú sapiente degli uomini. Contro il politeismo del suo tempo, Platone ha insegnato l'esistenza di un solo Dio, autore di tutto ciò che esiste e provvidenza dell'universo. C'è quindi veramente una certa armonia tra « l'antica teologia e la nuova », e si può dire con Numenio, secondo il detto che riporta Eusebio: « Che cos'è Platone, se non un Mosè che parla greco? » Niente di straordinario, del resto, che Platone concordi con Mosè: ciò che egli ha detto di vero glielo ha rubato. Tutto questo trattato, in cui sono messi a profitto costantemente gli *Stro-*

mata di Clemente d'Alessandria e la *Preparazione evangelica* di Eusebio, chiude la serie delle apologie scritte da dei Cristiani per convincere i rappresentanti di un paganesimo agonizzante.

V - DA DIONIGI A GIOVANNI DAMASCENO

Una delle fonti piú importanti del pensiero medievale è un insieme di scritti spesso indicato col titolo di *Corpus Areopagiticum*. Esso comprende le seguenti opere: *Della gerarchia celeste*, *Della gerarchia ecclesiastica*, *Dei nomi divini*, *Teologia mistica* e dieci *Lettere*. Il loro autore si presenta come discepolo di san Paolo, assicura di aver assistito all'eclisse di sole che accompagnò la morte di Cristo, poi al trapasso della Vergine e fornisce altri particolari che non lasciano alcun dubbio sulla sua intenzione di presentarsi come discepolo degli Apostoli. Poiché le sue opere portano il nome di Dionigi, lo si è ben presto identificato con un membro dell'Areopago che si era convertito dopo aver sentito la predicazione di san Paolo (*Act.* XVII 34). D'altra parte i suoi scritti compaiono nella storia per la prima volta nel 532, prodotti in appoggio alle loro tesi, durante un colloquio teologico, dai seguaci di Severo d'Antiochia, rifiutati invece come apocrifi dai Cattolici. Inoltre è sicuro che, cosí com'è attualmente composto, il *Corpus Areopagiticum* contiene dei frammenti presi da Proclo (411-485). Cosí come noi lo conosciamo, deve dunque essere stato composto verso la fine del IV secolo o all'inizio del V. Per sottolineare il suo carattere apocrifo si è presa l'abitudine di chiamare il suo autore Pseudo Dionigi. Un po' stanchi di questa formula negativa, si è proposto di recente di chiamarlo Dionigi il mistico, ma a dire il vero non sappiamo nemmeno se si chiamasse Dionigi.

Il carattere dell'autore è conosciuto meglio della persona. La sua opera è completamente priva di controversie, e questo per deliberato proposito. Confutare i Greci l'interessava meno che esporre la verità cristiana. Provare che gli altri hanno torto non prova che si abbia ragione noi. Il fatto che

una cosa non sia nera non è una prova che essa sia bianca, e ciò che non è un cavallo può non essere un uomo. Per mio conto, egli dice nella sua VII Lettera, io non ho mai discusso contro quelli che sono nell'errore, persuaso che il solo modo sicuro per distruggerlo è di stabilire inconfutabilmente la verità.

Il trattato piú ricco di dati filosofici che sia giunto sotto il suo nome è consacrato al problema *Dei nomi divini*. È tuttavia un'opera essenzialmente teologica: si potrebbe quasi dire esegetica. Partendo dal fatto che la Scrittura dà a Dio una quantità di nomi diversi, Dionigi si chiede in che senso sia legittimo attribuirglieli. Il problema era d'importanza tanto fondamentale che questo trattato sarà piú volte commentato nel Medioevo, specialmente da san Tommaso d'Aquino, e che certe *Summae* teologiche, per esempio quella di Alessandro di Hales, includeranno un trattato *Dei nomi divini*, ove l'influenza di Dionigi si farà sempre sentire.

Dionigi ha parlato piú volte di una sua opera che è tra quelle che non ci sono pervenute, *I fondamenti teologici*. Il trattato *Dei nomi divini* ne è la continuazione. L'intenzione dell'autore è di non dire e di non pensare, a proposito di Dio, nulla che non sia contenuto nelle Scritture e da esse garantito. Poiché soltanto Dio si conosce, solo lui può dunque farsi conoscere da quelli che lo cercano con modestia. Le Scritture stesse non ne parlano che in termini tratti dalle creature, che sono tutti di partecipazione al Bene supremo che ciascuna rappresenta secondo il suo grado e rango. Decifrare la creazione alla luce delle Scritture è aprirsi alla grazia dell'illuminazione divina, conoscere Dio come causa, essere e vita di tutti gli esseri, restaurare in se stessi la somiglianza divina cancellata, dominare le passioni della carne e ritornare alla propria origine. Poiché Dio è la luce di coloro che vedono, la santità dei santi, la divinità, la semplicità, l'unità di coloro che in lui si divinizzano e che ritrovano in lui la perfezione dell'unità concentrandosi dalla loro dispersione nel molteplice.

È per aiutarci in questo che le Scritture danno a Dio i nomi di cui fanno uso: unità, bellezza, sovranità e altri ancora. Esse dicono anche ch'egli è nostro amico, perché la

seconda persona divina s'è incarnata per salvarci, unendo meravigliosamente in Gesú le due sostanze, divina e umana. Tuttavia non sono che nomi adatti alla nostra condizione e che nascondono l'intellegibile sotto il sensibile. I *Fondamenti teologici* avevano stabilito che Dio è assolutamente incomprensibile ai sensi e alla ragione: poiché non si può conoscerlo, non si può nominarlo. I semplici fedeli, tuttavia, gli attribuiscono i nomi di cui si serve la Scrittura senza trovare difficoltà, ma quelli illuminati da una luce superiore sanno andare al di là della lettera, avvicinarsi alla condizione degli angeli e unirsi intimamente alla stessa luce divina. Ora, questi parlano di Dio soltanto per negazione, e niente è piú giusto. Conviene dunque applicare dapprima a Dio tutti i nomi che gli dà la Scrittura (teologia affermativa), ma conviene successivamente negarli tutti (teologia negativa). Questi due atteggiamenti possono d'altronde conciliarsi in un terzo, che consiste nel dire che Dio merita ciascuno di questi nomi in un senso inconcepibile per la ragione umana, perché egli è un « iper-essere », una « iper-bontà », una « iper-vita », e cosí via (teologia superlativa). Dionigi ha dato uno stupefacente esempio di teologia negativa in un breve trattato, *La Teologia mistica*, la cui influenza s'è esercitata profondamente nel pensiero del Medioevo. L'ultimo capitolo di questo scritto è formato da una serie di negazioni e di negazioni di queste negazioni, perché Dio è al di là delle negazioni come delle affermazioni. Ciò che di lui si afferma è al di sotto di lui. Non essendo luce, non per questo egli è tenebra; non essendo verità, non è tuttavia errore. Causa inaccessibile degli esseri, egli trascende contemporaneamente la loro affermazione e la loro negazione.

Il trattato *Dei nomi divini* doveva agire sulla speculazione teologica e filosofica, proprio perché si pone su di un piano intermedio tra l'affermazione impulsiva del semplice fedele e il silenzio trascendente del mistico. Dio vi si presenta dapprima come Bene, perché lo si accosta attraverso le sue creature, ed è a titolo di Bene supremo che egli le crea. Il Dio di Dionigi assomiglia allora all'idea del Bene descritta da Platone nella sua *Repubblica*: come il sole sensibile, senza ragionamento e senza volontà, per il solo fatto della sua esi-

stenza, penetra con la sua luce tutte le cose, cosí il Bene, di cui il sole sensibile non è che una pallida immagine, si diffonde in nature, in energie attive, in esseri intellegibili ed intelligenti, che a lui debbono il loro essere quel che sono, e la cui naturale instabilità trova in lui il suo punto fisso. Sviluppandosi per gradi, questa illuminazione divina genererà naturalmente una gerarchia, il che significa contemporaneamente due cose unite e distinte: in primo luogo uno stato, nel senso che ogni essere è definito per quello che è per il posto che occupa in questa gerarchia; poi una funzione, nel senso che ogni membro della gerarchia universale riceve l'influenza dall'alto per trasmetterla, a sua volta, al di sotto di sé. La luce divina e l'essere che essa costituisce si trasmettono attraverso una cascata di luce i cui gradi sono descritti nei trattati: *Della gerarchia celeste* e *Della gerarchia ecclesiastica.*

Questa illuminazione non deve essere concepita come un semplice rischiaramento degli esseri, ma come il loro stesso essere. Le anime prive di ragione degli animali che camminano, si arrampicano, nuotano o volano, la vita stessa delle piante, infine l'essere e la sostanza di ciò che non ha né vita né anima, tutto ciò che merita, in qualunque grado, il titolo di realtà, non è che un momento definito di questa effusione illuminatrice del Bene. Ciò che si chiama creazione è dunque l'effetto di una rivelazione di Dio nelle sue opere, ed è per questo che gli esseri manifestano ciò ch'egli è. Il mondo è una «teofania» che sola ci permette di conoscere il suo autore. Ogni essere è un bene; diremo dunque che la sua causa è il Bene; poi negheremo che essa sia il Bene; ma questa negazione diventerà, a sua volta, un'affermazione, perché se Dio non è il Bene, è perché egli è l'«iper-bene».

Lo stesso metodo si applica agli altri nomi divini: Luce, Bellezza, Vita, e cosí via. È da osservare che Dionigi crede di doversi giustificare di attribuire a Dio il nome di Amore, come se l'uso di questo termine avesse dovuto sollevare delle obiezioni intorno a lui. Egli dunque insiste sul diritto che ha di usarne, perché questo termine designa precisamente per lui il movimento di carità col quale Dio riconduce a sé tutti gli esseri in cui si rivela la sua bontà. Considerata sotto questo aspetto, l'illuminazione universale appare molto

meno simile ad una cascata di luce che si disperderebbe sempre di piú, che simile ad un'immensa circolazione d'amore che si disperde dapprima in una molteplicità di esseri, soltanto per radunarli poi e ricondurli all'unità della loro origine. L'amore è quindi la forza attiva che in qualche modo trae fuori da loro stessi gli esseri venuti da Dio, per assicurare il loro ritorno a Dio. Il che si esprime dicendo che l'amore è estatico (*ex-stare*). Il suo effetto in questa vita e il suo fine nell'altra è la divinizzazione (ϑέωσις), che consiste nell'assimilazione e unificazione della creatura con Dio. In un universo che non è che la manifestazione di Dio, tutto ciò che esiste è buono; il male dunque è, per sé, non essere; l'apparenza di realtà che esso rappresenta è dovuta solo a ciò ch'esso offre come un'apparenza di bene. D'altronde è per questo che il male ci inganna, perché è senza sostanza e realtà. Dio quindi non lo causa, ma lo tollera perché egli regge natura e libertà senza violentarle. In uno scritto perduto, *Il giusto giudizio di Dio*, Dionigi aveva dimostrato che un Dio perfettamente buono può giustamente punire i colpevoli poiché essi lo sono per spontanea volontà.

In rapporto alla creazione, Dio è dunque il Bene, in rapporto a se stesso, il nome che meno male gli si addice, tra quelli presi a prestito dalle creature, è quello di Essere. Egli è « Colui che è », e a questo titolo egli è causa di ogni essere. Si può dunque dire, in questo senso, ch'egli è l'essere di tutto ciò che esiste. Poiché egli sussiste eternamente in se stesso, egli è colui per il quale tutto il resto sussiste a titolo di partecipazione. In questo senso, si deve dire che l'essere è la prima partecipazione, fondamento di tutte le altre. Nelle immagini temporali di Dio, viene dunque per primo l'essere, ed è perché, in quanto esiste, vi partecipa, che un essere può inoltre partecipare alla vita ed alle altre proprietà che lo definiscono. Considerate in Dio, tutte queste forme di partecipazione sono uno in lui, come i raggi del cerchio sono uno nel loro centro, o come i numeri lo sono nell'unità. Si dicono « tipi » o « esemplari » questi modelli divini degli esseri che sono il prototipo di tutte le loro forme di partecipazione. In quanto forze attive e causali sono anche « volontà divine » o « predestinazioni ».

Incontriamo qui dunque le idee divine, ma mentre Agostino, Anselmo, Bonaventura e Tommaso d'Aquino le identificano con Dio, Dionigi le subordina a lui, e giova soffermarsi sul modo in cui lo fa, perché la sua dottrina delle idee resterà una delle tentazioni permanenti del pensiero medievale. Giovanni Scoto Eriugena vi cadrà, altri illustri teologi tenteranno almeno di darle la sua parte. Dicendo che Dio è l'Essere, Dionigi non dimentica che si tratta sempre qui soltanto di un « nome divino ». Infatti Dio non è l'essere, ma è al di là dell'essere. Tutto proviene dunque, come da sua causa, da un non essere primitivo. Per essere precisi, allo stesso modo che Dio non è l'essere, l'essere non è Dio: l'essere non è che la prima di tutte le forme di partecipazione a Dio, e, come s'è appena detto, condizione di tutte le altre. Questo principio vale per le idee stesse, perché tutto il resto vi partecipa, ma esse stesse dapprima partecipano dell'essere, che non è lui stesso che una partecipazione di Dio. Come dice Dionigi nel V capitolo, § 5 *Dei nomi divini*: « È per la loro partecipazione all'essere che i diversi principi delle cose esistono e diventano principi: ma dapprima esistono, in seguito diventano principi ». Del resto, è perché le idee stesse sono delle forme di partecipazione all'essere che tutto ciò che partecipa delle idee comporta questa stessa partecipazione all'essere come fondamento della sua struttura ontologica. Le idee rappresentano quindi altrettanti raggi divini, allontanati appena dal loro centro, ma già tuttavia da esso distinti, poiché essi sono come la seconda rivelazione della unità del numero. Ciò che qui si deve ricordare è che Dio produce l'essere come sua prima partecipazione; dunque l'essere deriva da Dio, ma Dio non deriva da lui.

Ecco perché, a ben considerare la cosa, non è ancora forse l'Essere che designa meno male questo principio primo che chiamiamo Dio. Ritornando alla terminologia di Proclo e di Plotino, Dionigi preferisce chiamarlo l'Uno. Infatti Dio contiene tutto in sé in un'unità pura ed esente da ogni molteplicità. Il molteplice non può esistere senza l'Uno, ma l'Uno può esistere senza il molteplice; tutto ciò che esiste ne partecipa; l'Uno, al contrario, non partecipa di nulla. Per questo si dice, ancora, che poiché è l'Uno Dio

è perfetto. L'unità è dunque il principio fondamentale di tutto, senza il quale non si può parlare né del tutto né della parte. Quanto a quella unità che Dio stesso è, una nella sua incomprensibile Trinità, essa è principio e fine di tutto il resto, ciò da cui tutto ha origine ed a cui tutto ritorna.

Ma perché parlare dell'Uno? Dio non è la sola unità principio del numero che noi conosciamo, né la sola trinità fatta di tre unità che noi possiamo concepire. Dio non è né unità né trinità, non è piú l'Uno di quanto non sia l'essere. Dio non ha nome: egli non è né divinità, né paternità, né filiazione; in breve, egli non è niente di ciò che non è, e niente di ciò che è; nessun essere lo conosce quale egli è, e, a sua volta, poiché egli trascende ogni essere ed ogni conoscenza, egli stesso non conosce nessuna delle cose esistenti qual è. Saperlo al di sopra di ogni affermazione e di ogni negazione, sapere che lo si ignora, questa è l'ignoranza mistica in cui si deve vedere il grado supremo della conoscenza. Le altre forme di ignoranza sono errori da cui si parte e che si correggono acquisendo conoscenze diverse; questa, invece, è un eccesso di conoscenza al quale non ci si eleva che superandole tutte. Se si crede di contemplare Dio, e anche di comprendere ciò che si contempla, in realtà ciò che si contempla è qualcuna delle sue creature. L'ignoranza è necessariamente l'ultima parola della scienza, quando questa vuole raggiungere Colui che non si può conoscere perché non è.

La dottrina di Dionigi eserciterà un vero fascino sul pensiero del Medioevo. Come avrebbe potuto essere altrimenti? Fino al momento in cui Lorenzo Valla ed Erasmo non solleveranno i primi dubbi a questo proposito, tutti considereranno il suo autore come il convertito di san Paolo e forse come testimone di qualche segreto insegnamento apostolico, da lui finalmente rivelato ai comuni mortali. Le opere in cui s'era espresso il pensiero di Dionigi, tradotte in latino da Ilduino, poi da Scoto Eriugena nel IX secolo, ritradotte piú tardi da altri, oggetto di innumerevoli commenti, resteranno oggetto di meditazione per Ugo di San Vittore, Roberto Grossatesta, Alberto Magno, Tommaso Gallo, san Bonaventura, san Tommaso d'Aquino, Dionigi il Certosino e

molti altri ancora. Gli uni lo seguiranno il piú possibile, gli altri s'impegneranno a sfrondarlo, a correggerlo, in breve a « interpretarlo » nel senso di una corretta ortodossia che nessuno osava rifiutare a questo discepolo degli Apostoli, ma della quale ci si dorrà che egli non avesse fornito piú chiaramente la prova. In ogni modo, lo incontreremo in seguito presente ovunque, spesso anche in casi in cui non avremo occasione di nominarlo.

L'alto Medioevo non disgiungerà l'opera di Dionigi da quella del suo commentatore Massimo di Crisopoli, chiamato comunemente Massimo il Confessore (580-662). Oltre a numerosi scritti di controversia teologica, d'esegesi ascetica e di liturgia, possediamo di lui un breve trattato *De Anima*, che non contiene niente di originale, e un libro di commenti teologici la cui importanza, invece, è considerevole per la storia del pensiero medievale. Quest'opera ha per titolo *Intorno ad alcuni passi particolarmente difficili di Dionigi e di Gregorio di Nazianzo*. È quella che il Medioevo conoscerà, nella traduzione di Giovanni Scoto Eriugena, sotto il titolo di *Ambigua*. Un certo Tommaso aveva inviato a Massimo un elenco di passi oscuri tratti dalle *Omelie* di Gregorio di Nazianzo e dalle opere di Dionigi, pregandolo di chiarirli. Massimo vi consentí tanto piú volentieri perché, come dice nella sua Prefazione, egli considerava questi due illustri santi predestinati da Dio alla beatitudine fin dall'inizio dei secoli. Impregnato della dottrina di Dionigi, Massimo l'ha tuttavia presentata a suo modo e, su certi punti, la sua influenza si è esercitata soprattutto attraverso l'interpretazione di Massimo.

Dio è la pura monade, non quell'unità numerica che, per addizione, genera i numeri, ma la fonte, essa stessa indivisibile e non moltiplicabile, da cui deriva il molteplice senza alterarne la purezza. La monade è dunque il principio di un certo movimento, ma non si tratta qui di un movimento psichico. Il movimento della divinità (κίνησις θεότητος) è la conoscenza con la quale il suo essere e il « come » del suo essere si manifestano a coloro che sono capaci di conoscerli.

Il primo movimento della monade dà vita alla Diade, con la generazione del Verbo che è la sua manifestazione totale, poi supera la Diade producendo la Triade, con la

processione dello Spirito Santo. Il primo movimento della monade si ferma qui, perché la sua suprema manifestazione è allora perfetta:

> Infatti il nostro culto non si rivolge ad una monarchia meschina e circoscritta in una sola persona [come il culto degli Ebrei] o, al contrario, ad una monarchia confusa e dispersa all'infinito [come il culto dei pagani], ma alla Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, la dignità dei quali è naturalmente eguale. La loro ricchezza è questo stesso accordo, questa irradiazione contemporaneamente distinta e una, al di là della quale piú non si diffonde la divinità. Cosí, senza introdurre una moltitudine di dei, non concepiremo la divinità tanto povera da essere vicina all'indigenza.

Questo primo movimento è il principio di un secondo: la manifestazione di Dio fuori di sé, in esseri che non sono Dio. Conoscenza perfetta della monade, il Verbo contiene eternamente in sé l'essenza, cioè la realtà stessa (οὐσία) di tutto ciò che esiste e deve esistere. Ciascuno di questi esseri vi è eternamente conosciuto, voluto, stabilito, per ricevere la sua esistenza e la sua sostanza al tempo opportuno. Non dobbiamo dunque immaginare che Dio prenda una decisione particolare ogni volta che un nuovo essere appare. Tutto è da prima contenuto nella prescienza, volontà e potenza infinita di Dio. Ne è dunque una manifestazione, finita ma buona nella misura del suo essere, con la quale Dio può rivelarsi. Questa rivelazione di Dio si chiama creazione. Con un'effusione di pura bontà, la triade divina irradia queste espressioni di sé che sono le creature. Cosí le vediamo comparire in una specie di gerarchia, ciascuna al posto che le assegna la propria perfezione, quelle permanenti occupandolo per tutta la durata del mondo, quelle transitorie venendo a prendervi il proprio posto nel momento che la saggezza di Dio assegna loro e facendosi da parte davanti ad altre quando il loro tempo è trascorso.

La maggior parte degli esseri cosí prodotti non ha altra storia da quella che la loro essenza assegna loro. Non possono essere altro che ciò che sono, e come sono. Altri, invece, sono capaci di determinare in certa misura il posto che occuperanno nella gerarchia degli esseri. Anche questo è eternamente previsto e voluto. Tali esseri sono capaci, con la deci-

sione della loro libera volontà, di crescere o decrescere in quanto partecipazioni divine, cioè di volersi piú o meno simili a Dio, e di conseguenza rendersi tali. Secondo che essi si servono bene o male della loro conoscenza e della loro volontà, s'impegnano sulla via della virtú o del vizio, del bene o del male, dei premi o dei castighi. Infatti, ogni accrescimento volontario di partecipazione alla perfezione divina s'accompagna ad un godimento di Dio che è la sua ricompensa, mentre ogni non partecipazione volontaria comporta una esclusione da questo godimento che implica il suo castigo.

L'uomo è nel numero di questi esseri. Egli è fatto di un corpo materiale, divisibile e quindi perituro, e di un'anima immateriale, indivisibile e quindi immortale. Come il corpo non potrebbe esistere senza di lei, non saprebbe esistere prima di lei. L'anima razionale coesiste dunque col corpo fin dal momento stesso in cui è concepito l'embrione. Non diciamo dunque piú, con Origene, che l'anima esiste prima del corpo: saremmo condotti in tal modo all'errore mostruoso di credere che Dio non ha creato i corpi che come prigioni, dove le anime dei peccatori subiscono la pena dei loro crimini. Ciò che gli uomini hanno fatto non ha potuto determinare il volere divino. Dall'eternità, con la sua bontà e per la loro propria bontà, Dio ha voluto i corpi come le anime. È dunque ragionevole ammettere che anime e corpi vengano simultaneamente all'esistenza in virtú di un eterno decreto divino.

Cosí creato nell'anima e nel corpo, l'uomo era capace, con la conoscenza, di muoversi verso il centro immobile che è il suo creatore, e il posto che egli occupa nella gerarchia degli esseri lo invitava anche ad interpretarvi una parte unificatrice d'importanza capitale. In contatto col suo corpo con la dispersione della materia, lo era, col suo pensiero, con l'unità divina. La sua funzione era dunque di raccogliere il molteplice nell'unità della sua conoscenza e di riunirlo a Dio. L'uomo ha fatto esattamente il contrario: invece di riunire il molteplice rapportando le cose a Dio, ha disperso ciò che era uno volgendosi dalla conoscenza di Dio a quella delle cose. Ora, per ogni essere, è una sola e medesima cosa

l'essere e l'essere uno. Dissolvendosi nel molteplice, l'uomo è giunto quasi a ricadere nel non-essere. È in quel momento che Colui che per sua natura è completamente immobile, o, se si preferisce, Colui che non si muove che immobilmente in sé, si è posto, per cosí dire, in movimento verso la natura decaduta per ricrearla. Dio s'è fatto uomo per salvare l'uomo in pericolo. Riparando la rottura, restaurando le articolazioni disgiunte dal peccato, egli ha ricondotto le nature all'unità congiungendo, nella persona del Cristo, quelle del corpo e dello spirito. Infatti Gesú Cristo ha preso tutto dell'uomo, tranne il peccato, per liberarci dal peccato. Nato da una generazione non carnale egli ci ha mostrato che sarebbe stata possibile un'altra moltiplicazione del genere umano, e che la distinzione dei sessi non sarebbe stata necessaria, se l'uomo non si fosse da se stesso abbassato al livello delle bestie abusando della sua libertà.

Questo ricongiungimento della natura umana alla natura divina è la redenzione dell'uomo. Essa ci dà nuovamente il modo di conseguire il nostro fine e ce ne indica la via. Dio stesso ci dice che egli è riposo: egli invita a venire a lui tutti coloro che soffrono sotto il peso della carne. Ciò significa che il termine di ogni nostra agitazione deve essere il raggiungimento dell'immobilità di Dio. Infatti, Dio fa sí che le cose siano e siano buone: è lui che ci muove, e ci muove verso di lui stesso, perché miglioriamo ancora. Come s'è detto, il movimento di uno spirito consiste nel conoscere. Muoversi verso Dio è quindi impegnarsi a conoscerlo; il miglior modo di conoscere è avvicinarsi a lui assimilandosi a lui. Ma come conoscere il bene senza desiderarlo? L'uomo, conoscendo Dio, incomincia quindi ad amarlo. Tratto, per cosí dire, fuori di sé (ἔκστασις) dall'attrazione di questo oggetto di amore, egli entra come in estasi; si precipita, con un movimento ancor piú veemente, e non si fermerà prima di essere tutto intero nell'amato tutto intero, come avvolto da lui da ogni parte. Con quale gioia la sua volontà accetta di lasciarsi chiudere e come circoscrivere da colui che ama! Per se stesso l'uomo non ha allora piú niente da desiderare, se non questo avvolgimento che lo salva, e il conoscersi in Dio che lo stringe, come stretto da lui. Egli è come il ferro

tutto liquefatto dalla fiamma che l'avvolge, o come l'aria illuminata dalla totale presenza della luce. Estasi felice, in cui la natura umana partecipa alla somiglianza divina al punto di non essere piú che questa somiglianza stessa e, senza tuttavia cessare di essere se stessa, passa, per cosí dire, in Dio. Non è piú, allora, l'uomo che vive, è il Cristo che vive in lui.

Muovendosi cosí verso Dio con la conoscenza, l'uomo non fa che risalire, con un movimento inverso alla sua caduta, verso l'idea eterna di se stesso che, come sua causa, non ha mai cessato di esistere in Dio. Del resto, per tutti gli esseri separati da Dio per la colpa dell'uomo, la sola salvezza in cui debbono sperare è quella di raggiunger cosí la loro essenza divina. Ogni uomo è veramente una parte di Dio (μοῖρα θεοῦ), nel senso che la sua essenza preesiste in lui. Ogni uomo è decaduto da Dio distaccandosi dalla causa divina da cui dipende. L'estasi è un momento precorritore dell'eternità futura, in cui s'effettuerà la divinizzazione (θέωσις) di tutte le cose con il loro ritorno alle essenze eterne da cui dipendono e da cui, al presente, sono separate, ritrovando allora ogni parte di Dio il suo posto in Dio. Quale oggetto piú degno d'amore di questa deificazione in cui, unendosi a coloro che egli rende dei, Dio stesso si adatta a loro? Forte di questa speranza, Massimo prevede già il giorno in cui, alla fine dei tempi, l'universo ritornerà cosí verso la sua causa. Infatti l'uomo è il centro e il nodo di tutte le nature create e, come per la sua defezione tutto il resto s'è esiliato dal suo principio, il suo ritorno a Dio trascinerà quello del mondo intero. La divisione degli esseri umani in due sessi distinti sarà la prima a scomparire; la terra abitata, in seguito, subirà una metamorfosi unendosi al paradiso terrestre; poi diventerà simile al cielo perché, come quello, sarà abitata da uomini divenuti simili agli angeli; allora finalmente s'abolirà la distinzione del sensibile e dell'intelligibile. Sorta per prima, questa sarà l'ultima a scomparire. Essa tuttavia sparirà, essendo tutte le cose riunite, infine, alle loro eterne essenze, ed essendo Dio tutto per tutti, per sempre.

Questa sintesi di ciò che dell'insegnamento di Origene poteva conservare il pensiero cristiano formerà la cornice

stessa della dottrina di Giovanni Scoto Eriugena, traduttore di Massimo e di Dionigi. Un mondo che altro non è che una rivelazione di Dio, la cui creazione è soltanto l'atto attraverso cui Dio manifesta in qualche maniera le essenze intelligibili di cui è ricco eternamente il suo Verbo, un mondo che decade dalla sua origine per un errore di giudizio e, correggendo piú tardi quest'errore grazie alla nuova rivelazione di Cristo, risale progressivamente verso il suo principio attraverso la conoscenza e l'amore; queste erano prospettive grandiose. Una metafisica, una morale e una mistica hanno potuto comodamente prendervi posto, e in seguito esercitare la loro influenza durante un periodo molto piú lungo di quanto la storia della filosofia medievale non sembri avere ammesso sino ad ora.

Queste vaste sintesi neoplatoniche sono, assieme a quella di Origene, i piú originali e imponenti monumenti della patristica greca; ma opere di spirito diverso, sorte verso la stessa epoca, ponevano alcuni dei fondamenti sui quali un giorno dovevano poggiare le grandi sintesi scolastiche. Nella prima metà del VI secolo, il grammatico e dialettico Giovanni Filopono (Johannes Grammaticus) presentava questo carattere originale, non unico ma raro in quest'epoca, di essere contemporaneamente un cristiano e un commentatore di Aristotele. Spirito d'altronde assai vario, aperto in parecchi punti alle influenze stoiche e preoccupato di filosofare da cristiano, egli si è talvolta trovato alle prese con gli stessi problemi che risolverà piú tardi san Tommaso d'Aquino. I suoi commentari su diversi scritti di Aristotele saranno conosciuti nel Medioevo soltanto parzialmente e tardivamente, ma Guglielmo di Moerbeke tradurrà almeno le parti essenziali del commentario sul *De Anima*, libro III, nel 1268, cioè in tempo perché questo testo capitale potesse essere consultato da san Tommaso, che vi troverà conferma dell'interpretazione del pensiero di Aristotele che lui stesso sosterrà contro Averroè. Si tratta, beninteso, della famosa questione dell'unità o della pluralità degli intelletti umani. Secondo Filopono, tutti gli interpreti di Aristotele sono d'accordo nell'ammettere che ogni uomo possiede un proprio intelletto possibile, ma sono divisi a proposito dell'intelletto

agente. Sono state proposte quattro differenti soluzioni. Alcuni dicono che l'intelletto agente è universale, poiché egli è il divino creatore. La ragione ch'essi adducono è che l'intelletto umano non può essere essenzialmente atto, poiché esso è talvolta in potenza. Ritroveremo nel Medioevo questa dottrina di Dio intelletto agente dell'anima. Altri dicono che l'intelletto agente non è Dio, ma un essere inferiore a Dio e superiore all'uomo (demiurgo), che illumina le nostre anime e conferisce loro una luce proporzionata alla loro natura. Altri, invece, pongono il principio della conoscenza intellettiva nell'anima stessa, ma dicono che Aristotele attribuisce ad ogni anima due intelletti, l'uno possibile, l'altro agente, e che l'intelletto possibile è sempre presente in ciascuna anima, mentre l'intelletto agente vi si introduce dall'esterno, in modo intermittente, ogni volta che illumina l'intelletto possibile. Filopono osserva che i sostenitori di questa tesi, per appoggiarla, si richiamano a Platone, ma senza una valida ragione. Viene poi la quarta interpretazione di Aristotele, che è la vera: ogni uomo possiede il proprio intelletto, ed è il medesimo intelletto che è ora in potenza, ora in atto (M. de Corte, pp. 30-38). È corretta questa interpretazione di Aristotele? Si può dubitarne, ma ci sono sempre stati e ci sono ancora eccellenti interpreti che la sostengono. Essa, in ogni caso, era la sola che un aristotelico cristiano potesse ammettere, giacché, come Filopono stesso ha notato (ed. cit., p. 42), essa autorizzava almeno a sostenere l'immortalità dell'anima razionale: « Evidenter utique ex iis solam rationalem animam immortalem novit Aristoteles, omnes autem alias partes animae mortales ». Già, dunque, il cristiano Filopono si distacca da Alessandro d'Afrodisia come i cristiani del XIII secolo si distaccheranno da Averroè, evidentemente per le stesse ragioni. Nella cinetica, dà prova della stessa libertà di pensiero. Nel suo commentario sulla *Fisica* (517), egli si oppone alla dottrina di Aristotele, secondo la quale l'urto trasmesso all'aria da colui che lancia un proiettile conserva, in seguito, il movimento di questo proiettile. Filopono confuta questa spiegazione e sostiene che chi lancia il proiettile gli trasmette una certa forza motrice (κινητικὴ δύναμις) che continua a muoverlo. È già la dottrina dell'*im-*

petus che vedremo contrapporsi a quella di Aristotele in parecchi autori del Medioevo.

L'ultimo grande nome della patristica greca conosciuto dal Medioevo è quello di Giovanni di Damasco, detto Giovanni Damasceno (morto nel 749). La sua opera fondamentale, *La fonte della conoscenza* (Πηγὴ γνώσεως), contiene una introduzione filosofica, poi una breve storia delle eresie, infine, nella terza parte, una raccolta di testi, presi dai suoi predecessori e disposti in ordine sistematico, sulle verità fondamentali della rivelazione cristiana. Quest'ultima parte, tradotta nel 1151 da Burgundio di Pisa (il traduttore di Nemesio), servirà da modello alle *Sentenze* di Pier Lombardo. È l'opera che nel XIII secolo si troverà spesso citata sotto il titolo *De fide orthodoxa.*

Giovanni Damasceno non ha preteso di fare opera di filosofo originale, ma di costituire una comoda raccolta di nozioni filosofiche utili ai teologi, e alcune delle formule che egli ha messo in circolazione hanno avuto un successo straordinario. Fin dall'inizio del *De fide orthodoxa*, egli afferma che non esiste un sol uomo in cui naturalmente non si sia inserita la conoscenza che Dio esiste. Questa formula sarà citata parecchie volte nel Medioevo, talvolta con plauso, talaltra per essere criticata. Non sembra, del resto, che lo stesso Giovanni Damasceno parli qui di una conoscenza innata propriamente detta, perché egli enumera, come fonte di questa conoscenza, la vista delle cose create, la loro conservazione e l'ordine che esse osservano; poi, la Legge, i Profeti; infine la rivelazione di Gesú Cristo. Per di piú, fin dal III capitolo, Giovanni Damasceno incomincia a fare la dimostrazione dell'esistenza di Dio, perché, egli dice, benché la conoscenza di Dio sia naturalmente inserita in noi, la malizia di Satana l'ha talmente oscurata che lo stolto è giunto a dire in cuor suo: Dio non esiste (*Salmi*, XIII 1). Dio ha provato la sua esistenza con i suoi miracoli, e i suoi discepoli l'hanno fatto col dono di ammaestrare che avevano ricevuto:

Ma noi che non abbiamo ricevuto né il dono dei miracoli, né quello dell'ammaestrare (perché ce ne siamo resi indegni con un'eccessiva propensione alla voluttà), bisogna che discorriamo su questo argomento, sul poco che ce ne hanno detto gli interpreti della grazia.

Per questo, mettendo in opera il principio paolino secondo cui Dio è conoscibile per noi partendo dalle creature, Giovanni Damasceno stabilisce l'esistenza di Dio dimostrando che tutto ciò che ci è dato nell'esperienza sensibile è mutevole; che lo sono anche le anime e gli angeli, che niente di ciò che giunge all'essere attraverso un cambiamento è increato: che tutto ciò che ci è dato in questo mondo è creato e che, di conseguenza, esiste un suo creatore increato. Un secondo argomento, tratto dalla conservazione e dal governo delle cose, conferma il primo, e la dimostrazione termina con un terzo, che prova, contro Epicuro, che l'ordine e la distribuzione delle cose non possono risultare dal caso. Questo Dio, la cui esistenza è cosí provata, è per noi inconoscibile. Giovanni Damasceno l'afferma in termini quanto piú possibile energici: « Che Dio esista è manifesto, ma ciò che egli sia quanto al suo essere e alla sua natura è assolutamente inafferrabile e sconosciuto (ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον) ». Si sa che Dio è incorporeo. Non è nemmeno fatto di quella materia incorporea che i sapienti greci chiamano la « quintessenza ». Allo stesso modo Dio non è generato, è immutabile, incorruttibile e cosí via; ma nomi di questo tipo dicono ciò che egli non è, non ciò che egli è. Tutto ciò che se ne può capire è ch'egli è infinito e che di conseguenza è incomprensibile. Per quanti nomi positivi noi gli diamo, essi non dicono tanto ciò che Dio è e ne descrivono la natura, ma ciò che alla sua natura conviene. Noi diciamo che l'incomprensibile, l'inconoscibile che è Dio, è uno, giusto, sapiente e cosí via, ma l'enumerazione di questi attributi non ci fa conoscere la natura e l'essenza di ciò a cui li attribuiamo. Infatti, come il Bene di Platone, il Dio di Giovanni Damasceno è al di là della conoscenza perché è al di là dell'essenza (cap. IV). D'altronde Giovanni Damasceno interpreta in questo senso il nome stesso che Dio si è dato nel celebre testo dell'*Esodo* (V 14): « Io sono colui che è (ὁ ὤν) ». A ben considerarlo, infatti, questo nome designa la sua stessa incomprensibilità, perché significa che Dio « possiede e raduna in sé la totalità dell'essere, come un oceano di realtà (οὐσίας) infinito e illimitato » (I 9). Spesso, nel Medioevo, questa formula verrà ripresa e commentata,

specialmente da san Tommaso d'Aquino. Il *De fide orthodoxa*, per il suo schema d'insieme che comprende lo studio degli angeli, del cielo visibile, degli astri, degli elementi, della terra e dell'uomo, si presenta già come un'opera di andamento nettamente scolastico, proprio fatto per sedurre le menti del XIII secolo e per servire da modello ai loro *Commenti sulle sentenze* o alle loro *Summae* di teologia. Non soltanto ci si ispirerà al suo schema, ma lo si sfrutterà come una vera miniera di notizie e di definizioni, molte delle quali erano immediatamente utilizzabili da teologi nutriti di Aristotele. I capitoli XXII-XXVIII del II libro, sulla volontà, la distinzione del volontario e del non volontario, il libero arbitrio considerato nella sua natura e nella sua causa, hanno trasmesso cosí al Medioevo parecchie nozioni, molte delle quali erano di origine aristotelica, ma che Giovanni Damasceno aveva forse semplicemente raccolto nell'opera di Gregorio di Nissa o di Nemesio. Senza essere lui stesso un pensatore di primissimo rango, egli ha avuto un ruolo considerevole come trasmettitore di idee. Bisogna vedere certamente in lui uno dei piú importanti intermediari tra la cultura dei Padri greci e la cultura latina dei teologi occidentali del Medioevo.

L'impressione d'insieme che lascia la patristica greca è che in essa l'influenza di Platone e dei neoplatonici fu dominante. Non fu certamente la sola. Abbiamo constatato, invece, che i primi Padri accettavano facilmente, come gli stoici, una concezione materialistica dell'anima e che talvolta è difficile essere sicuri ch'essi credessero nella sua persistenza fra la morte del corpo e la resurrezione. Elementi di provenienza aristotelica e stoica sono stati spesso accolti dagli scrittori cristiani di lingua greca. Sembra tuttavia incontestabile che, nell'insieme, abbia trionfato allora l'influenza di Platone. Tanto è evidente la cosa, che spesso si è parlato di «platonismo dei Padri», e si sono anche presentate le loro teorie come semplici adattamenti del neoplatonismo. Il problema oltrepassa l'ambito della patristica greca, poiché si pone egualmente a proposito di sant'Agostino, ma tutti i dati del suo pensiero sono contenuti nell'opera dei Padri greci e la risposta, nei due casi, è la medesima.

È importante, innanzitutto, premunirsi contro un errore

di prospettiva pressoché inevitabile nella ricerca che perseguiamo. Cercare di cogliere nell'opera dei teologi gli elementi filosofici di cui essi hanno fatto uso significa dare a questi elementi un rilievo che essi non hanno nelle teologie da cui li ricaviamo. Per i Padri della Chiesa, né la verità di fede, né il dogma che la definisce dipendono in alcun modo dalla filosofia; la fede era, per loro, l'essenziale. Quindi la formula « platonismo dei Padri » condurrebbe in una direzione assurda, se le si facesse dire che i Padri erano dei platonici. Infatti essi furono essenzialmente dei cristiani, cioè i fedeli di una religione della salvezza attraverso la fede in Gesú Cristo, e niente affatto i discepoli di un filosofo per il quale l'unica salvezza concepibile era il compenso del giusto uso della ragione.

Se la formula resta legittima è in un altro senso. È un fatto che i Padri della Chiesa hanno preso posizione apertamente di fronte alle filosofie e che tra esse hanno distinto quelle piú o meno estranee o piú o meno imparentate con l'insegnamento della fede cristiana. E sembra difficile contestare che, tra tutti i filosofi, Platone è quello che ottenne e raccolse i maggiori e i piú importanti suffragi. Le ragioni di questo successo sono manifeste perché della loro azione fanno testimonianza gli stessi Padri greci. Platone si offrí come alleato del Cristianesimo su parecchi punti importanti: la dottrina di un demiurgo dell'universo; di un Dio come provvidenza; dell'esistenza di un mondo soprasensibile e divino di cui il mondo sensibile non è che l'immagine; della spiritualità dell'anima e della sua superiorità sul corpo; dell'illuminazione dell'anima da parte di Dio; del suo attuale asservimento al corpo e della necessità di una lotta per dominarlo; infine dell'immortalità dell'anima e di una vita oltre la tomba ove essa riceverà il premio o il castigo delle sue azioni. E si potrebbe, del resto, allungare la lista di queste affinità cristiano-platoniche, specialmente se si entrasse sul terreno della teologia propriamente detta. È sicuro, per esempio, che si è cercato nell'opera di Platone, ma soprattutto in quella dei neoplatonici, un presentimento piú o meno vago della Trinità cristiana, vedendo nel demiurgo il presagio del Padre, nel νοῦς la corrispondenza col Verbo e nell'anima del mondo

quella con lo Spirito Santo. Nel XII secolo, Abelardo e parecchi altri della scuola di Chartres si applicheranno ancora a sottolineare queste concordanze. Spingiamoci piú lontano: tutta la dottrina di Platone era ispirata da un tale amore per la verità e per la realtà divina, che ogni filosofo vero si sforza di raggiungere, che difficilmente s'immaginerebbe una filosofia che, senza essere una religione, sia piú vicina ad esserlo. Sant'Agostino l'ha cosí profondamente avvertito che ha finito col dire che, se i platonici avessero conosciuto il Cristianesimo, non avrebbero avuto da cambiare che poche cose alla loro dottrina per diventare cristiani. I Padri greci hanno già provato questo sentimento, e basterebbe questo a spiegare la loro predilezione per una dottrina che non era la loro, ma che, tra tutte quelle ch'essi conoscevano, si presentava come la piú facilmente assimilabile dal pensiero cristiano. Durante questo lavoro di assimilazione si sono verificati degli errori, tanto piú facilmente in quanto lo stesso dogma cristiano stava allora formulandosi; nondimeno resta vero che alcune di queste acquisizioni, per esempio la dottrina delle Idee, si sono poste immediatamente come definitive, e che anche dove il platonismo richiedeva certe rettifiche e certi approfondimenti che non ha ricevuto dai Padri greci, esso fu per il pensiero cristiano il primo incoraggiamento a cercare un'interpretazione filosofica della sua verità.

II

I PADRI LATINI E LA FILOSOFIA

La letteratura cristiana latina è incominciata a Roma, ma in Roma stessa hanno avuto la precedenza scrittori di lingua greca. Giustino, Taziano, Ippolito hanno insegnato a Roma, e in greco Atenagora si rivolgeva all'imperatore Marco Aurelio, che pure scriveva in greco. Per trovare l'equivalente latino di simili opere bisogna aspettare la fine del II secolo e l'inizio del III. Soltanto verso la metà del III secolo, quando il latino sostituirà il greco come lingua liturgica della comunità cristiana di Roma, si troverà definitivamente instaurato il suo uso come lingua letteraria cristiana.

I - DAGLI APOLOGISTI A SANT'AMBROGIO

Tertulliano è il primo e il piú grande nome di questa prima apologetica cristiana espressasi in lingua latina. È anche il primo della serie dei grandi africani. Nato a Cartagine verso il 160, ivi si convertí al Cristianesimo verso il 190, fu ordinato sacerdote, combatté per la difesa della sua fede con la parola e con gli scritti, ma si lasciò poco a poco conquistare dal montanismo al quale aderí nel 213. Da allora il suo ingegno si volse contro il Cristianesimo, che, con la stessa asprezza, egli criticò sul piano della morale. Questo grande inquieto non si arrestò qui. Insoddisfatto del montanismo, finí col costituire una setta fondata sulla sua per-

sonale dottrina. Morí verso il 240, ma la comunità che portava il suo nome gli sopravvisse. I tertullianisti avevano a Cartagine una loro chiesa ancora ai tempi di sant'Agostino, che ebbe la gioia di riconciliarli col cattolicesimo.

Le opere di Tertulliano di maggior interesse per la storia della filosofia sono l'*Apologeticum*, il *De praescriptione haereticorum* e il suo trattato *De anima*. È da giurista, tuttavia, piú che da filosofo, che egli regola il problema del diritto esclusivo del Cristianesimo all'interpretazione delle Scritture. Secondo la legge romana, ogni persona che si fosse servita di un bene per un tempo sufficiente poteva legalmente considerarsene proprietaria. Se qualcuno gliene contestava la proprietà, poteva opporre come titolo il diritto di prescrizione, « longae praescriptionis possessio ». Applicando questa regola alle sacre Scritture, Tertulliano respinge gli gnostici dalle loro pretese di interpretarle. Accettate e commentate dai Cristiani fin dall'origine, esse appartengono loro di pieno diritto: se gli gnostici pretendono di farne uso, si può dichiararli esclusi per via di prescrizione. Tertulliano ha, quindi, ricondotto subito il problema sulla via della tradizione. Questi argomenti pesanti sono caratteristici del suo stile, fatto piú di vigore e di scaltra sofisticheria, che di vera sottigliezza. L'apologetica cristiana in lingua latina ha incominciato con il suo Taziano.

Infatti Tertulliano prende il Cristianesimo come un tutto che s'impone agli individui come semplice fede. Ogni cristiano deve accettare questa fede come tale, senza pretendere di farne una scelta, e ancor meno di giudicarla. Le interpretazioni metafisiche degli gnostici sono dunque inaccettabili, benché esse si appellino alla ragione, o piuttosto proprio per queste. Si è cristiani per la fede nella parola di Cristo, e in nessun'altra che nella sua. Ripetiamo con san Paolo: « Qualora noi stessi, o un angelo venuto dal cielo vi annunciasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anatema! » (*Gal.* I 8). La fede, dunque, è una regola inflessibile (*regula fidei*), ed è sufficiente.

Troncando cosí la questione, Tertulliano s'impegna in un atteggiamento di opposizione radicale verso la filosofia. Egli la rende responsabile, del resto non senza chiaroveggenza,

del moltiplicarsi delle sette gnostiche. Come i Profeti sono i patriarchi dei Cristiani, i filosofi sono i patriarchi degli eretici. Né Platone, né lo stesso Socrate fanno eccezione a questa regola. Basta d'altronde constatare i fatti per vedere di quanto la fede superi la filosofia. Il piú illetterato dei Cristiani, se possiede la fede, ha già trovato Dio, parla della sua natura e delle sue opere e risponde senza esitare ad ogni domanda che gli si ponga su questo argomento, mentre Platone stesso dichiara che non è facile scoprire l'artefice dell'universo, né, quando lo si è scoperto, farlo conoscere. È vero che talvolta certi filosofi insegnano delle dottrine che assomigliano alla fede cristiana, ma ciò accade per caso. Essi hanno avuto una felice cecità, come quei marinai sbattuti dalla tempesta che trovano alla cieca l'entrata di un porto; ma non è un esempio da imitare.

L'antifilosofismo di Tertulliano ha trovato le sue piú celebri formule quando si è sviluppato in anti-razionalismo. Non c'era niente di originale nel dire che il dogma della Redenzione è impenetrabile dalla ragione; san Paolo aveva già constatato che il mistero della Croce, che è uno scandalo per gli Ebrei, è una follia per la saggezza greca (*I Cor.* I 18-25). Rafforzando la stessa idea, Tertulliano s'è lasciato andare ad effetti oratori la cui eco si fa sentire ancora oggi.

> Il figlio di Dio è stato crocifisso, io non ne ho vergogna perché bisogna averne vergogna. E che il figlio di Dio sia morto è veramente credibile perché è assurdo. E che, sepolto, sia risuscitato, è certo perché è impossibile.

Queste frasi che si leggono nel V capitolo del suo *De carne Christi* hanno un tono volutamente provocatorio. Non le si spingerà troppo in là se si tiene presente che il loro autore ha scritto l'esercizio di retorica intitolato *De pallio*. Bisogna tuttavia riconoscere che esse sono equivoche. Se *prorsus credibile quia ineptum est*, o *certum quia impossibile est*, significano semplicemente: bisogna crederlo perché la fede s'appoggia soltanto sull'incomprensibile, e proprio per questo è certo, poiché la fede è piú sicura della ragione, Tertulliano non ha detto nulla di originale. Se, invece, si considera alla lettera il suo doppio *quia*, gli si farà dire che l'assurdità stessa

del dogma lo raccomanda all'accettazione della fede, come la sua impossibilità ne garantisce la certezza. Tertulliano ha pensato cosí? Ne era capace. Se ha voluto dire cosí, i posteri non l'hanno tradito riassumendo il suo atteggiamento nella formula lapidaria, che tuttavia egli non ha scritto: *Credo quia absurdum*. In questo caso si tratterebbe di un'idea completamente originale, ma si esita a credere che, sia pure oratore, abbia posto il criterio di verità nell'assurdo.

Se Tertulliano non amava la filosofia, essa lo ha ben corrisposto. Ogni volta che questo cristiano s'è avventurato su questo detestato terreno, ha imboccato una via sbagliata, almeno se si suppone ch'egli volesse pensare da cristiano. Trattando della natura dell'anima, egli si esprime come un materialista e pensa come uno stoico. Per lui l'anima è un corpo tenue e sottile, analogo all'aria, dotato di tre dimensioni. Essa si espande attraverso tutto il corpo, di cui sposa la forma. Questo ci permette, d'altra parte, di dire ch'essa è una sostanza, perché tutto ciò che è reale è materiale: « nihil enim, si non corpus ». In questo modo si capisce anche come esso possa agire sul corpo, patire della sua azione ed approfittare del nutrimento ch'esso assimila. Se si obietta che nutrimento dell'anima è la saggezza, essa stessa immateriale, Tertulliano risponde col suo migliore umorismo; se fosse vero, molti uomini morirebbero ben presto di fame.

In conformità a questa concezione dell'anima, Tertulliano ammette che la propagazione dell'anima nella specie umana avviene, dopo Adamo, per trasmissione dai genitori ai figli al momento del concepimento. L'anima è, d'altra parte, l'uomo interiore di cui parla san Paolo, di cui l'uomo esteriore, o corpo, è l'involucro. Essa forma quindi un essere completamente costituito. Dotata di organi che le sono propri, essa ha propri occhi, orecchie, e ha anche intelletto. Questo non è che una disposizione interna e dotata di una struttura propria della sostanza materiale dell'anima. Dato che l'anima è come un ramoscello staccato da quella del padre, si spiega facilmente l'ereditarietà dei caratteri, per il bene come per il male. Cosí il peccato originale, dopo Adamo, s'è trasmesso di padre in figlio contemporaneamente al propagarsi e al moltiplicarsi dell'anima del primo uomo. Ma

l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, e questa somiglianza divina s'è ugualmente trasmessa con la generazione. Essa esiste dunque ancora in noi, e per questo si può dire, in un certo senso, che l'anima di ogni uomo è naturalmente cristiana: « anima naturaliter christiana ». La formula ha avuto fortuna e meritava una giustificazione migliore di quella che l'accompagna. Nel suo trattato *De testimonio animae*, Tertulliano cerca questo « testimonium animae naturaliter christianae » in un'analisi del linguaggio comune, in cui gli spontanei appelli a Dio gli sembrano testimoniare la conoscenza confusa che ogni anima ha della sua origine, della sua immortalità e dei suoi ultimi fini.

Poiché tutto ciò che esiste è corporeo, e Dio esiste, Dio è corporeo. È senza dubbio il corpo piú sottile e tenue di tutti. È anche il piú brillante, al punto che il suo stesso splendore ce lo rende invisibile, ma, insomma, è un corpo. Non possiamo rappresentarcelo in se stesso, ma sappiamo che è uno, che è naturalmente ragione, e che la ragione fa in lui tutt'uno con il bene. Quando fu venuto il momento di creare, Dio generò da se stesso una sostanza spirituale, che è il Verbo. Poiché questa sostanza sta a Dio allo stesso modo che i raggi stanno al sole, essa è Dio come i raggi del sole sono luce. È Dio da Dio, Luce da Luce, che scaturisce dal Padre senza diminuirlo. Ma il Verbo non è tutto il Padre e lui stesso piú tardi lo confermerà quando dirà per bocca di Cristo: « Mio Padre è piú grande di me » (*S. Giov.* XIV 28). Giustificata in questo modo l'esistenza del Verbo, Tertulliano si trova a proprio agio per provare agli stoici che tutta la loro dottrina del λόγος conferma la verità cristiana. Dio ha creato il mondo dal nulla, ma il Verbo è la ragione stessa secondo la quale egli l'ha creato, ordinato e governato. Non era questo che affermavano gli stoici Zenone e Cleante, quando parlavano del λόγος come di una ragione o di una saggezza costruttrice del mondo e che lo penetra da ogni parte? Quanto allo Spirito Santo, esso s'aggiunge al Padre e al Verbo senza rompere l'unità di Dio, come il frutto fa tutt'uno con la radice e il fusto, o l'estuario con il fiume e la sua sorgente. La generazione del Verbo dal Padre provocata dalla sua creazione non è, per essere esatti, eterna, poiché il Padre è

esistito senza di lui. E tuttavia non si può dire ch'essa abbia avuto luogo nel tempo, poiché il tempo non incomincia che con le creature. È, dunque, una relazione che non sappiamo come esprimere.

Evidentemente, la dottrina di Tertulliano è semplice al punto d'essere semplicistica, ma questo vigoroso ed eloquente scrittore aveva il dono delle formule essenziali, e poiché molte restavano utilizzabili, neanche la sua defezione dalla Chiesa ha impedito alla sua influenza di esercitarvisi. C'erano in lui, del resto, con i difetti anche troppo evidenti, un ardore ed una sincerità avvincenti che furono per gran parte all'origine dei suoi errori. Le sfumature gli sembravano compromessi. Perciò questo apostolo della pura fede e della sottomissione senza riserva finí eretico di una setta pure eretica, e questo materialista si tolse successivamente da due chiese, perché le trovava troppo indulgenti alle esigenze del corpo. Anche per questo aspetto del suo pensiero, Tertulliano assomiglia stranamente a Taziano.

L'affascinante Minucio Felice e il suo dialogo di andamento ciceroniano, l'*Octavius*, evocano, invece, il ricordo di Giustino. Fino ad oggi, gli eruditi non hanno potuto decidere se l'opera di Minucio sia anteriore o posteriore a quella di Tertulliano. La questione non è priva d'interesse, perché quella delle due opere che fu scritta per prima è certamente una fonte dell'altra. In ogni modo, anche se, come sembra probabile, si dovesse ammettere che Minucio deve a Tertulliano una parte delle sue idee, egli non ne dipenderebbe certo per lo spirito. Si sono poste in rilievo, in Tertulliano, le energiche rivendicazioni del diritto di ciascuno a praticare la religione che crede vera, ma si è anche fatto osservare a buon diritto, sembra, che questo sostenitore della libertà religiosa dei cristiani in un impero pagano non avrebbe forse posto lo stesso vigore a difendere quella dei pagani in uno stato cristiano. Fattosi cristiano, Tertulliano ha completamente dimenticato le ragioni che si potevano avere per essere e rimanere pagano. Forse egli non era stato, nella sua giovinezza, che un cattivo pagano. Una delle ragioni che rendono interessante l'*Octavius* è la coscienza cosí giusta che, invece, ebbe il suo autore degli scrupoli di un pagano che sta per

convertirsi. Egli stesso, forse, li aveva provati, ma resta il fatto che, di tutti gli apologisti del III secolo, Minucio Felice è il solo ad averci presentato i due aspetti della questione, e, in questo almeno, non doveva avere nessun imitatore.

Minucio, fedele all'esempio di Cicerone, riporta una conversazione immaginaria, o artisticamente ricostruita, che avrebbe avuto luogo in sua presenza ad Ostia, tra il pagano Cecilio Natale e il cristiano Ottavio. I due argomenti principali portati da Cecilio contro il cristianesimo sono proprio quelli che avrebbe probabilmente formulato Cicerone. In primo luogo c'era, nel dogmatismo della fede cristiana, qualcosa di fastidioso per un pagano colto. Alla fine del suo dialogo *De natura deorum*, Cicerone concludeva la sua vasta inchiesta teologica in termini di grande modestia: « Dopo queste parole, noi cosí ci separammo; a Velleio sembrava che le opinioni di Cotta fossero piú vere, a me che quelle di Balbo fossero piú vicine alla verosimiglianza ». Se questo era l'atteggiamento degli spiriti colti iniziati alle dottrine di Platone, di Zenone e di Epicuro, ben s'immagina la loro impazienza di fronte ad una setta in cui anche i facchini e gli schiavi risolvevano dogmaticamente molti problemi che gli stessi massimi filosofi giudicavano insolubili. Infatti i Cristiani, anche i piú incolti, avevano una risposta a tutto, sull'esistenza di Dio, la sua natura, la creazione del mondo, la provvidenza, la natura dell'anima, la resurrezione dei corpi e la vita futura. Che cosa di piú insopportabile che questa gente per un accademico? E non era, per un Romano, cosa pia e saggia attenersi al culto degli dei di Roma che ne avevano diretto la storia ed assicurata la grandezza? Non c'era nessuna certezza che desse il diritto di correre un tale rischio; tanto valeva attenersi alle opinioni apprese, e rispettare le tradizioni. A queste obiezioni Ottavio risponde con cortese fermezza, osservando che non c'è ragione alcuna per cui la verità debba restare patrimonio di un piccolo numero di persone e non appartenere a tutti. In seguito, riprendendo ciascuno dei punti toccati da Cecilio, egli mostra che l'ordine del mondo suppone un ordinatore, cioè un Dio unico e provvidenziale, come quello dei Cristiani. Quanto agli dei di Roma, se furono quali li dipinge la mitologia, non

possono aver fatto la grandezza dell'impero. Poi, giustificando i Cristiani dalle accuse mosse contro di loro, Ottavio mostra quanto sia puro il loro culto e come parecchie delle loro credenze siano state presentite dai filosofi e anche dai poeti pagani. Fine del mondo, immortalità dell'anima, premiazione dei buoni e castigo dei cattivi dopo la morte sono altrettante verità che gli antichi si sono sforzati di scoprire, ma che un cristiano si gloria di aver imparato. Cecilio ha tanta buona grazia da lasciarsi convincere, ed abbraccia la religione di Ottavio: « Dopo di che ci separammo gai e contenti, Cecilio per aver creduto, Ottavio per aver vinto, io per la fede dell'uno e per la vittoria dell'altro ».

Accostandoci ad Arnobio (260-327) non usciamo dall'Africa. Questo curioso personaggio insegnava da lungo tempo la retorica a Sicca, sua città natale, dove figurava come celebrità locale, quando, verso il 296, questo avversario di Cristo si proclamò cristiano e chiese il battesimo. Il vescovo di Sicca diffidò e rifiutò di ammetterlo tra i catecumeni, ma Arnobio incominciò a convincerlo, e, in vista di questo, scrisse un'apologia della religione che desiderava abbracciare. Fu questa l'origine dell'*Adversus nationes* (o *Adversus gentes*), apologia del cristianesimo da parte di un uomo che non era ancora cristiano, se non per desiderio. È ciò che, del resto, rende interessante questa confessione, del tutto involontaria, del cuore di un pagano colto, già disgustato dal paganesimo, che glorifica la nuova fede alla quale si abbandona per intero, senza esser ancora profondamente istruito in essa.

Gli si è rimproverata questa ignoranza forse troppo severamente. È vero che, se si giudicasse dai dati positivi che l'*Adversus nationes* contiene, il bagaglio dogmatico di Arnobio sembrerebbe assai leggero. Lo era senza dubbio, ma qui non basta ricordare che un apologista non si propone di esporre la fede cristiana; si deve aggiungere che l'apologia di Arnobio è in primo luogo la sua personale apologia dinanzi al vescovo di Sicca. Questo neofita vuole provare che la sua professione di fede cristiana è sincera e ch'egli ha veramente smesso di essere pagano. Nessuno ne dubita, dopo averla letta, ma non ci si dovrebbe attendere da un semplice candidato al battesimo che parli con l'autorità di un Padre

della Chiesa, e neanche con la competenza di un cristiano istruito e battezzato.

Arnobio non doveva mai, d'altronde, diventare un teologo; per questo egli è interessante. Questo professore di retorica, di recente convertito al cristianesimo, aiuta a vedere ciò che uno spirito colto, liberato definitivamente dal paganesimo, inizialmente accoglieva della nuova religione, e, se si può dire, con quali aspetti essa l'aveva affascinato. Questi aspetti erano semplici: « Nihil sumus aliud christiani — dice Arnobio — nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores ». Il Cristo è per lui principalmente un maestro, venuto per rivelare agli uomini la verità sulla natura di Dio e del culto che gli è dovuto. Un Dio sovrano (*Deum principem*), signore di tutto ciò che esiste (« rerum cunctarum quaecumque sunt dominum »), che noi dobbiamo adorare, invocare con rispetto e venerazione, abbracciare, per cosí dire, con tutte le forze del nostro essere, ed amare; ecco qual era, per Arnobio, l'essenziale di questa religione ch'egli aveva appena compreso e che si meravigliava si giudicasse esecrabile. Il Cristianesimo era, innanzitutto, per lui, la rivelazione del monoteismo attraverso il Cristo. Ma insegnare agli uomini l'esistenza di un solo ed unico Dio era insegnar loro, insieme, la causa e la spiegazione ultima di tutto ciò che è: corpi celesti, elementi del mondo, esseri animati, anime umane; era anche istruirli sulla natura di queste anime e sul loro stato dopo la morte.

Ciò che prima di tutto colpisce Arnobio in questa rivelazione è ch'essa è per l'uomo una lezione decisiva di umiltà. Nell'*Adversus nationes* si sono notate parecchie tracce di scetticismo, o, come forse sarebbe piú giusto dire, di neo-accademismo. Questa tendenza si spiega benissimo con l'esperienza personale di Arnobio. Inesorabile sull'assurdità delle teologie pagane, egli non poteva dimenticare, passando in rassegna queste assurdità, di essersi pienamente prosternato davanti a dei pezzi di legno e a dei sassi strofinati d'olio: « adulabar, adfabar, et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco », finché la verità di Cristo non s'offerse a lui nella sua semplicità luminosa. Chi esiterebbe quindi a chiamarlo Dio? E come potrà l'uomo non ridere di se stesso pensando alla sua stu-

pidità? Esperienza decisiva per la nostra arroganza. Il favore supremo di Dio agli uomini è quello di averli elevati dalla falsa alla vera religione e il modo in cui l'ha fatto ci mostra ciò che siamo: « animantia monstravit informia nos esse vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire et quae nostros sita sunt ante oculos non videre ». Quest'uomo di Arnobio, animale informe, che non vede ciò che ha sotto gli occhi, è il primo d'una famiglia autenticamente cristiana in cui piú tardi figureranno Montaigne, Charron, Pascal e alcuni altri. Scettici, se vogliamo, ma di uno scetticismo che è meno affermazione del potere che ha la ragione di giudicare la fede, che constatazione della propria incapacità di conoscere, meno rivendicazione della grandezza dell'uomo, che confessione della sua miseria. Non si tratta allora, in primo luogo, d'una epistemologia, ma di un'osservazione da moralista.

Arnobio ebbe almeno il merito di abbozzare i temi principali di ogni apologia di questo tipo. Il primo tema è sempre stato l'enumerazione dei problemi inevitabili per ogni spirito umano, di cui tuttavia ci sfugge la soluzione. Se ne troverà un lungo elenco nel II libro dell'*Adversus nationes*. Questo tema ne introduce di solito un secondo, che è il piatto forte di tutta l'argomentazione; poiché sugli argomenti in questione noi non sappiamo nulla, e tuttavia crediamo qualunque cosa, che c'è di straordinario o ridicolo in un atto di fede? D'altra parte, non poggia forse la vita umana su una serie innumerevole di atti di fede ripetuti indefinitamente? Ogni attività degli uomini dipende dalla convinzione che molti avvenimenti non mancheranno di verificarsi, anche se la ragione è incapace di dimostrarlo. Il viaggiatore crede di ritornare alla sua casa; il contadino semina perché crede che la semente nascerà; il malato ha fiducia nel medico perché lo crede capace di guarirlo; il filosofo che pensa che tutto sia acqua crede che Talete abbia ragione; altri credono in ciò che hanno detto Platone, Aristotele, Crisippo, Zenone, Epicuro, e anche quelli che credono che nulla si sappia almeno su questo punto credono in Arcesilao e in Carneade. Perché i Cristiani non dovrebbero credere a ciò che dice Cristo? « Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus

et adquiescimus Christo ». È l'eterna forza e debolezza dell'argomento: esso prova certamente che i Cristiani non sono i soli a credere in qualcosa; prova anche, come dimostrerà Montaigne, che molte credenze umane non sono meno straordinarie di quelle dei Cristiani; ma la sua portata finisce lí, e il peggio è che nessun argomento è piú facile da ritorcere.

Un terzo tema, familiare a quelli che talvolta si chiamano gli «scettici cristiani», è la svalutazione metodica dell'uomo e il correlativo elogio degli animali. Arnobio ne fa grande uso, e per una ragione che è interessante individuare. Avremo modo di notare la persistente esitazione dei pensatori cristiani ad accettare la definizione aristotelica dell'anima come forma del corpo organizzato. Come giustificare l'immortalità dell'anima se la si ammette? Molti allora preferiranno insegnare, con Platone, che l'anima è di per sé una sostanza spirituale una delle cui funzioni è quella di animare il corpo. Se Aristotele non ha insegnato l'immortalità dell'anima, quando, invece, l'aveva insegnata il suo maestro Platone, è perché la definizione aristotelica dell'anima esclude questa conseguenza, mentre la definizione platonica dell'anima la implica. Tra i primi apologisti cristiani, parecchi sembrano, al contrario, esser stati colpiti da un altro aspetto del problema. Essi hanno visto assai bene che, in Platone, l'immortalità dell'anima era solidale con la sua preesistenza, e che farne una sostanza spirituale, di pieno diritto immortale, significava farne un dio. Inutile farsi cristiani per ricadere subito nel panteismo. È per questo che Giustino, Taziano e altri ancora hanno affermato con energia che l'anima è immortale soltanto perché Dio lo vuole e in quanto egli lo vuole. Arnobio va ancora piú lontano. Coloro che sostengono che le anime sono immortali per natura sono, per lui, gli stessi che vedono in esse esseri prossimi a Dio per dignità, generate da lui, divine, ricche di una innata saggezza e senza contatto con i corpi. Tali sono gli avversari che Arnobio interpella direttamente in questi termini: « qui Deum vobis adsciscitis patrem et cum eo contenditis immortalitatem habere vos unam ». È per meglio confonderli ch'egli insiste con tanto vigore sul fatto che gli uomini non sono anime, ma animali. Lo sono per il loro corpo, il loro modo di nutrizione

e di riproduzione. Certamente essi supererebbero con la ragione gli altri animali, se fossero capaci di servirsene. In realtà essa non ci serve granché. Le bestie sono previdenti come noi, come noi si riparano dal freddo, e quando si guardano i loro nidi o le loro tane, non ci si può impedire di pensare che, se la natura avesse dato loro le mani, esse costruirebbero delle case.

Ammettiamo dunque che l'uomo ha saputo conquistare una certa conoscenza delle cose e che a sua volta dà prova di un certo ingegno. Non c'è, in questo, motivo di vantarsi: « non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa ». Qui Arnobio vuol dire che è stato necessario che gli uomini, alla meno peggio, acquistassero queste conoscenze progressivamente e a prezzo di grandi sforzi. In breve, non hanno portato le loro anime dal cielo, scendendo nei corpi. Per meglio stabilire questo punto, Arnobio ricorre ad una specie di « esperienza mentale » che altri utilizzeranno dopo di lui. Egli propone d'immaginare un fanciullo, allevato nella solitudine tanto a lungo quanto piacerà supporre. Portiamolo fino all'età adulta, venti, trent'anni, piú a lungo ancora: che cosa saprà? Niente. Tuttavia, se fosse vera la dottrina sostenuta da Platone nel *Menone*, se le nostre anime venissero quaggiú da un mondo divino dove hanno conosciuto tutto, un siffatto uomo dovrebbe sapere da sé ciò che tutti gli altri sanno. Platone vuole che chiunque trovi le risposte giuste se lo si interroga convenientemente; ma come interrogare questo disgraziato? Non capirà una parola di quello che gli si dirà. Eccolo dunque questo essere meraviglioso e d'origine divina, questo *minor mundus* tanto vantato dai filosofi! Ciò che sappiamo, lo sappiamo per averlo imparato a scuola, come un bue impara a tirare l'aratro e un cane da caccia la ferma e il riporto. Per dimostrare piú completamente la sua tesi, Arnobio arriva ad immaginare un'abitazione sotterranea, di temperatura media ed invariabile, perfettamente impermeabile al suono e completamente vuota. Vi si ponga un neonato di razza platonica o pitagorica; ch'egli vi sia allevato da una nutrice sempre nuda, sempre silenziosa, che prima lo nutrisca col suo latte, poi con nutrimenti sempre strettamente uguali. Si chiede allora quali conoscenze que-

st'anima chiamata divina ed immortale avrebbe acquisito in capo a quarant'anni. Evidentemente nessuna. Il sensismo francese del XVIII secolo trarrà partito da questo romanzetto filosofico, e anche il materialismo di La Mettrie non esiterà a richiamarvisi.

Fermamente convinto della divinità di Cristo (II 60), non sembra che Arnobio abbia saputo granché del dogma della Trinità. Il Dio supremo di cui egli spesso parla (*princeps Deus, Deus summus*) sembra sovrintendere a molti altri dei (« dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur »), e Cristo spesso appare come un Dio incaricato di istruire la nostra ignoranza e di salvare le nostre anime dal definitivo annientamento che le attenderebbe senza il suo intervento divino. Queste anime non sono create dal Dio supremo, ma da un membro eminente della sua corte celeste (II 36); sono esseri di qualità mediana, come ci ha insegnato Cristo, cioè possono essere sia immortali, sia mortali; se ignorano Dio, esse saranno annientate (*ad nihilum redactae*), e questo in senso proprio, cioè moriranno di una morte totale, *nihil residuum faciens*; ma sopravviveranno se conoscono Cristo e invocano il suo soccorso (II 14). Nessuno pensa di fare di Arnobio un Dottore della Chiesa; l'*Adversus nationes* resta tuttavia uno dei documenti piú istruttivi e lo è per le sue stesse lacune. La forza di attrazione del Cristianesimo sugli spiriti colti deve esser stata ben potente verso la fine del III secolo poiché talvolta bastava conoscerlo appena per convertirsi ad esso.

Il tono di Lattanzio è ben diverso da quello di Arnobio, di cui, però, egli aveva seguito l'insegnamento a Sicca. Professore di retorica a Nicomedia, convertito al Cristianesimo verso il 300, egli attraversò in seguito un periodo di prove, fino al momento in cui nel 316 l'imperatore Costantino lo incaricò dell'educazione di suo figlio. Nella sua opera principale *Divinae Institutiones* (307-311), Lattanzio si rivolge appunto a Costantino. Prima di questa apologia egli aveva scritto un *De opificio Dei* (305); dopo di essa scriverà ancora due trattati, il *De ira Dei* e il *De mortibus persecutorum* (verso il 314). Lattanzio è, di solito, tanto tranquillo e calmo quanto Arnobio era nervoso e agitato. L'eleganza uniforme del suo

stile non esclude tuttavia la fermezza, e nel *De mortibus persecutorum* appare evidente che questo uomo mite non era incapace di collera. Il suo tono consueto non è tuttavia per niente quello del libellista ch'egli divenne in quel momento. Lattanzio segue la sua via con spigliatezza e senza fretta, spiegando instancabilmente e commentando a proprio agio la verità che egli ama, con un candido e sempre rinnovato stupore per la fortuna di essere cristiano. È l'aspetto affascinante di Lattanzio, ma si vorrebbe che al candore del cuore egli non avesse aggiunto quello dello spirito. Con un senso comune che nulla fa vacillare, egli è capace di restargli fedele, di rifiutare di ascoltare la voce della ragione. Le *Divinae Institutiones* contengono un capitolo memorabile sugli antipodi (III 23), in cui Lattanzio denuncia imperturbabilmente la stoltezza di coloro che credono alla loro esistenza. Il suo errore non sarebbe nulla se egli stesso non erigesse la questione ad esperienza cruciale che mostra dove si arriva quando si ragiona logicamente partendo da principi falsi. Vedendo il sole e la luna alzarsi e coricarsi sempre dalla stessa parte, molti ne hanno concluso che essi continuano una corsa in circolo, e che quindi il mondo è rotondo come una palla; che la terra che ne occupa il centro pure lo è; da dove inevitabilmente risulta, infine, che c'è un lato della terra dove la pioggia cade dal basso all'alto e dove gli uomini pendono con la testa in basso. Sono i celebri antipodi. C'è da domandarsi, conclude Lattanzio, se si tratti di un brutto scherzo, ma egli vuole piuttosto vedervi un esempio sorprendente dell'ostinazione nella stupidità a cui tanti uomini si condannano con la loro stessa logica, quando argomentano partendo dal falso.

Inutilmente ci si aspetterebbe qualche rivelazione filosofica dall'autore di queste righe. Lattanzio non è piú metafisico di quanto sia sapiente, ma è un testimone di prima qualità della sorpresa che tanti pagani provarono di fronte ad una religione in cui, a non considerarla che come filosofia, la fede prevaleva di gran lunga sulla filosofia stessa. C'era nelle credenze cristiane piú razionalità che nella razionalità. Per questo, in primo luogo, Giustino si era fatto cristiano ed era rimasto tale fino al martirio; Ottavio aveva convertito

Cecilio indicandoglielo; e constatando questo stesso fatto, Ilario di Poitiers abbraccerà il Cristianesimo; è esattamente questo il massaggio di Lattanzio ai pagani del suo tempo. Che cos'è la felicità se non la conoscenza del vero? Lattanzio ha trovato il vero nella fede cristiana; egli è felice e vuole che tutti lo siano come lui. Per esserlo basta essere cristiani. Dietro a noi le favole assurde dei culti pagani e le incertezze contraddittorie di alcuni grandi filosofi che il loro stesso genio non ha salvato dall'ignoranza; dinanzi a noi la certezza, la luce, la pace:

> Noi invece, che abbiamo ricevuto il sacro mistero della vera religione, poiché la verità ci è stata rivelata da Dio e noi lo seguiamo come dottore della sapienza e come guida alla verità, noi convochiamo tutti a questo banchetto celeste, senza distinzione di età e di sesso, perché nessun nutrimento è piú dolce all'anima della conoscenza della verità.

Da qui i sette libri delle *Divinae Institutiones*, che sembrano un po' lunghi e lenti, soprattutto a chi vorrebbe leggerli in fretta, ma che Lattanzio trovava brevissimi per l'ampiezza dell'argomento.

Rivolgendosi ai pagani del suo tempo, egli pensa incessantemente ai pagani del passato, soprattutto a Cicerone (« qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit ») di cui egli imita la carriera. Dopo aver consacrato la loro vita all'eloquenza si sono rivolti, infine, Cicerone verso la sapienza dei filosofi, Lattanzio verso la sapienza cristiana, ma con ben differenti risultati. Si rilegga il *De natura deorum*. Che cosa sapeva di Dio Cicerone, al termine delle sue ricerche? Niente. Quando, per caso, crede di aver trovato qualcosa, egli s'inganna; e ancor piú Seneca; « quis enim veram viam teneret, errante Cicerone? ». Cercando la causa di questi errori, Lattanzio incontra un'idea che non manca d'esattezza e che egli non si stanca di sviluppare: la piaga del pensiero pagano fu il divorzio della sapienza e della religione. I culti pagani non comportavano nessuna filosofia, i filosofi non potevano trovare in questi culti che incoerenza, assurdità, immoralità. Invece, la grande novità del Cristianesimo è il collegamento di religione e sapienza. Questo è anche l'oggetto

principale delle *Istituzioni* di Lattanzio: « Cuius scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia » (I 1). I pagani accettano delle false religioni per mancanza di sapienza, o delle forme false di sapienza per mancanza di religione (III 11); il rimedio a questo male è l'accettazione del monoteismo che contemporaneamente apre l'accesso alla vera religione e alla vera filosofia.

Ubi ergo sapientia cum religione conjungitur? scilicet, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur. Denique iidem sunt doctores sapientiae qui et Dei sacerdotes... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est (IV 3)... Fons sapientiae et religionis Deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi (IV 4).

Questo mondo nuovo, i cui sacerdoti sono anche filosofi e in cui i filosofi si fanno sacerdoti, è proprio quello di cui noi percorriamo la storia intellettuale dal II al XIV secolo dopo Cristo.

Lattanzio era ben lungi dall'essere pari al compito che si era prefisso. Egli stesso non ne sospettava l'estensione. Minucio Felice gli sembrava un avvocato discreto e stimato nella sua città, che, se vi si fosse impegnato, avrebbe potuto diventare un degno interprete della sapienza cristiana. Tertulliano era oscuro. Cipriano era un genio fecondo e uno scrittore chiaro, il che è per Lattanzio la prima qualità (*quae sermonis maxime est visus*), ma bisognava essere già cristiani per capirlo e i belli spiriti del tempo l'avevano messo in ridicolo. Era a lui, allora, a Lattanzio, che era devoluto il compito di difendere tutta la verità, *ornate copioseque*. Ambizione tutta ciceroniana; ma egli sapeva di filosofia molto meno di quanto ne avesse saputo Cicerone stesso. Capace di spiegare l'esistenza di un solo Dio e della sua provvidenza con l'ordine del mondo, perché era un tema già conosciuto, egli perde il filo del discorso ogni volta che intoppa in una questione tecnica. La sapienza che Lattanzio insegna si riduce infine a questo:

Il mondo è stato fatto perché noi nascessimo; noi nasciamo per riconoscere l'autore del mondo e di noi stessi, Dio; lo riconosciamo

per rendergli culto, gli rendiamo culto per ricevere l'immortalità in compenso dei nostri sforzi, perché il culto di Dio è fatto di molti sforzi: è per questo che noi riceviamo in compenso l'immortalità, affinché, divenuti simili agli angeli, noi serviamo perpetuamente il padre sovrano, nostro Signore, e siamo il regno eterno di Dio (VII 6).

Ecco, conclude tranquillamente Lattanzio, in che cosa si riassume tutto quello che si è detto: « Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc misterium mundi ». Ma quante difficoltà per lui quando giunge ai particolari! Lattanzio sa che Dio è incomprensibile ed ineffabile, ma pensa, con Seneca, che Dio s'è fatto da sé (« ipse se fecit », I 7), sembra attribuirgli una figura e una forma, e crede ch'egli abbia profferito oralmente il suo Verbo, generandolo dal suo pensiero con un'emissione di voce. Quanto all'uomo, Lattanzio non dubita che la sua anima sia immortale, ma ritiene, con Tertulliano, che il vero uomo si nasconde, invisibile, nel corpo visibile che lo avvolge. Il vero uomo è là, col suo pensiero (*mens*, *animus*) e la sua anima (*anima*), ch'egli incomincia a descrivere separatamente, ma che si domanda in seguito se si debbano distinguere: « sequitur alia et ipsa inexstricabilis quaestio, idemne sit anima et animus, an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus » (*De opificio Dei*, 18). Egli stesso non ne sa granché, ma si esprime ovunque come se il pensiero, e a maggior ragione l'anima, fossero una *natura subtilis et tenuis*, dunque degli elementi materiali. Tertulliano l'aveva preceduto su questa via e Lattanzio non si stupisce di ignorarne la natura: « quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse conveniet ». Aggiungiamo che se egli non ha insegnato in alcun modo il dualismo manicheo di bene e male, è stato incline certamente a ciò che si è chiamato a ragione « dualismo subordinato ». Trasportato dal suo ardore finalistico, egli ha trovato il diavolo cosí utile a Dio che ne ha fatto quasi un agente necessario dell'ordine universale. Innanzi tutto il Dio di Lattanzio ama la diversità, e per questo, assicura il *De opificio Dei*, egli ha posto questo tormentatore del genere umano. Non ci sono vittorie senza combattimento, non virtú senza ostacolo; Dio quindi ha creato prima l'avversario come istigatore delle tentazioni che l'uomo

poi dovrà superare con la virtú. La spiegazione era ingegnosa: oggi essa può richiamarsi all'autorità del diavolo stesso che da Faust è definito:

Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft[1].

Ma ci si può fidare di Mefistofele come apologista? Evidentemente l'apologetica latina ha sofferto di una certa carenza di cultura filosofica, alla quale la cultura romana, da sola, non offriva alcun rimedio. Per Lattanzio, Platone era innanzitutto Cicerone, *qui solus extitit Platonis imitator*. Ma non era, tuttavia, affatto la stessa cosa. Constatando questa lacuna tecnica, si apprezza meglio l'importanza del ruolo che presto avrebbero avuto nella storia del pensiero occidentale i primi contatti con le *Enneadi* di Plotino.

Lattanzio, che conosceva il greco, ha potuto pure ispirarsi direttamente a Platone ch'egli ha citato piú volte, e a una dottrina religiosa, anch'essa ispirata dal *Timeo* di Platone, contenuta nell'insieme dei trattati oggi chiamati *Corpus Hermeticum* dal nome del loro supposto autore: Ermete Trismegisto. Questo personaggio leggendario era il dio egiziano Thot (o Thoth; Tat in greco; Toz nel Medioevo latino), identificato col dio greco Ermete, poi col dio latino Mercurio. Le attribuzioni ad Ermete di questi trattati, che sono i piú antichi conosciuti, non risalgono al di là del I secolo della nostra era (Thorndike, II, p. 288). Esse diventano frequenti presso gli scrittori cristiani a partire dal II secolo. Atenagora vi fa allusione: Tertulliano nomina Ermete (*De anima*, 33) e Trismegisto (*Adversus Valentinianos*, 15); Clemente d'Alessandria gli attribuisce 42 trattati ch'egli ritiene indispensabili, di cui dieci vertono sulla religione, dieci sulle cerimonie religiose; due sugli inni agli dei e le regole per il re; sei sulla medicina; quattro sull'astronomia e l'astrologia, dieci sulla cosmografia, la geografia e il rituale (*Stromata*, VI 4). Si tratterebbe quindi di una specie di enciclopedia, il cui carattere composito legittimava anticipatamente l'attri-

[1] Sono una parte di quella forza / che vuole sempre il Male e opera sempre il Bene.

buzione cosí frequente nei secoli XII-XIII dei trattati di alchimia, di astrologia e di magia ad Ermete Trismegisto. Di questo assieme, Lattanzio ha conosciuto soltanto i trattati relativi alle dottrine religiose, particolarmente quello ch'egli chiama λόγος τέλειος (*Discorso perfetto*, *Sermo perfectus*, *verbum perfectum*), che noi conosciamo soltanto in una vecchissima versione latina, già utilizzata da Agostino. Nel Medioevo questo trattato sarà ritenuto opera di Apuleio e citato molto spesso con il titolo di *Asclepio*, ma a volte anche sotto quello di λογοστίλεος (corruzione di λόγος τέλειος di Lattanzio) o anche sotto quello di *De hellera*, *De Deo deorum*, ecc.

Prima di Lattanzio, Arnobio aveva collegato l'insegnamento di Ermete a quelli di Pitagora e di Platone. Lattanzio stesso si meraviglia come il Trismegisto, il tre volte grande, sia riuscito ad esplorare quasi tutta la verità (« Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quomodo investigaverit », IV 9). Egli definisce quasi divina la sua testimonianza su di un punto. Infatti, constata Lattanzio, Ermete chiama il suo Dio Signore e Padre, come fanno i Cristiani. Unico e solitario, di conseguenza ingenerato, esiste da sé e per sé (« quia ex se et per se ipse sit », in *Epitome* 4). Solo, in se stesso, questo Dio non ha bisogno di noi; l'ingenerato è dunque « anonimo » (I 6). Autore del mondo, che egli ha prodotto col suo Verbo e fatto divino per manifestarsi (IV 6), il Dio di Ermete l'ha creato e lo guida come provvidenza (II 8). Egli ha fatto anche l'uomo a sua immagine (II 10), e questo, fatto di una parte mortale e una immortale, deve affaticarsi per liberarsi del corpo in cui è calato, per riunirsi al suo principio. A questo Dio noi dobbiamo, dunque, un culto, ma dato che l'autore del mondo non manca di nulla, non sa che farsene di offerte materiali e ciò che meglio gli si addice è l'omaggio di un cuore puro (VI 25). Cosí Lattanzio ritrova in Ermete non soltanto l'immortalità dell'anima (VII 13), ma anche dei dati sulla fine del mondo che gli sembrano accettabili per i cristiani (VII 18). Si potrebbero aggiungere, alle coincidenze che Lattanzio ha notato, parecchi altri tratti di cui un platonismo cristiano poteva tener conto, e che talvolta sembrano far presagire la dottrina dello stesso Plotino. Tuttavia, qui si ritrova lo scarto che separa i vari gnosticismi dal Cristia-

nesimo, e la mitologia rudimentale del *Poimandres* o dell'*Asclepio* non poteva avere il ruolo che dovevano avere, piú tardi, le *Enneadi*, opera che, nella storia del pensiero cristiano, avrà l'importanza di un momento decisivo, quasi di un punto di partenza.

Forse la si misura ancora meglio quando si esaminano le grandi teologie latine che si sono allora costituite al di fuori della sua influenza diretta. Quella di sant'Ilario di Poitiers (morto nel 368) ne offre un esempio eccellente. Questo Gallo di buona famiglia e di educazione pagana non s'è convertito che molto tardi al Cristianesimo, in seguito a lunghe riflessioni delle quali egli stesso c'informa all'inizio del suo *De Trinitate* (I 1-10). Si resta colpiti osservando come, presso questi uomini di cultura latina, le preoccupazioni morali prevalgano sulle curiosità puramente metafisiche. Ilario aspirava alla felicità e la cercava nella virtú, ma non poteva credere che un Dio buono ci avesse dato la vita e la felicità per privarcene in seguito; questo rilievo lo condusse a concludere che Dio doveva essere assai differente dalle divinità pagane, cioè « unico, eterno, onnipotente e immutabile ». Se il suo racconto qui è rispettoso della cronologia degli avvenimenti, Ilario sarebbe, quindi, arrivato al monoteismo cercando di risolvere il problema della felicità, prima d'aver preso contatto con le Scritture. Infatti era già pieno di questi pensieri quando lesse con sorpresa nei libri di Mosè questa parola di Dio stesso: *Ego sum qui sum* (*Exod.* III 14). Questa scoperta fu l'inizio della sua conversione. La lettura dell'inizio del Vangelo di san Giovanni doveva completare la sua decisione. Una dottrina per la quale Dio s'è incarnato perché l'uomo potesse diventare figlio di Dio e godere della vita eterna era proprio quello che Ilario cercava; quindi egli abbracciò la fede cristiana.

Il *De Trinitate* di sant'Ilario, composto durante il suo esilio in Frigia (359-365), è un'opera fondamentale nella storia della teologia latina, ma vi si cercherebbero inutilmente le curiosità metafisiche di Origene, di Gregorio di Nissa o anche di sant'Agostino. Ilario, come tutti gli apologisti latini, nota il contrasto fra le opinioni molteplici e contraddittorie degli autori pagani e la chiarezza e l'unità della dottrina cristiana. Il

testo dell'*Esodo* che l'aveva cosí vivamente colpito non doveva venir dimenticato nei suoi scritti. Egli l'intende nel senso che « niente piú dell'essere è proprio di Dio » che è l'opposto esatto del nulla. Preludendo ad alcune tesi fondamentali dell'agostinismo, Ilario riallaccia strettamente questa concezione di Dio a quella dell'immutabilità, perché « quello stesso che è » non potrebbe avere né inizio né fine. L'essere puro è dunque immutabile, eterno, di assoluta sufficienza ontologica e di una semplicità perfetta. San Tommaso d'Aquino, cui era familiare l'opera di sant'Ilario, ha messo a profitto questa specie di deduzione degli attributi di Dio partendo dalla nozione di *esse*. Senza dubbio si potrebbero raccogliere nelle sue opere altre nozioni di portata filosofica, ma esse non vi si trovano per se stesse, e la loro espressione è cosí frammentaria che ci si domanda talvolta come definirle. Per esempio, per quello che concerne la spiritualità dell'anima, non si è ancora d'accordo su ciò che Ilario ne pensasse. Sono problemi ch'egli incontra, ma sui quali non si ferma.

Il fatto è ancor piú sorprendente se si considera l'opera di sant'Ambrogio (333-397). Ilario sapeva il greco, e non si è lasciato tentare dalla metafisica; Ambrogio sapeva il greco, aveva studiato a lungo Filone e Origene, le cui opere sono ricchissime di dati filosofici di ogni natura, ma non s'è lasciato trascinare nemmeno al minimo approfondimento metafisico. Il modo in cui parla delle filosofie nel suo *De fide* (I 5; I 13; IV 8) e nel suo *De incarnatione* (IX 89) fa presagire talvolta le invettive di un Pier Damiani contro la dialettica. Ambrogio è una delle fonti piú sicure degli « anti-dialettici » del secolo XI e del secolo XII, e quanto si può ricavare nei suoi scritti di nozioni filosofiche resta come incrostato nella formula del dogma. È interessante soltanto constatare il carattere neoplatonico di alcune delle nozioni che egli prende a prestito. Cosí, quando interpreta l'*Ego sum qui sum* della Scrittura, Ambrogio identifica sempre il senso preciso del verbo « essere » con « essere sempre ». Nel suo trattato *Sul salmo* 43 (n. 19), che sembra risalire all'ultimo anno della sua vita (397), cosí egli traduce la formula della Scrittura: *quia nihil tam proprium Deo quam semper esse.* Nel *De fide* (III 15) Ambrogio va ancora piú lontano, perché egli afferma che se il

termine *essentia* conviene a Dio, è perché esso significa lo stesso del greco οὐσία, la cui etimologia sarebbe οὖσα ἀεί, cioè « sempre esistente ». Sarebbe difficile trovare un caso piú chiaro di questa « essenzializzazione » della nozione di essere che avrà un ruolo importante nella storia della dottrina cristiana, a incominciare da sant'Agostino. Ma la vera vocazione di Ambrogio è quella, completamente latina, di moralista. Ben lo si osserva paragonando il suo *Exaemeron* a quello di san Basilio al quale, del resto, egli s'è ispirato. In questa serie di nove sermoni sull'opera dei sei giorni, Ambrogio si diffonde in interpretazioni allegoriche in cui talvolta la parola della Scrittura si volatilizza. Non rimpiangiamo questo eccesso poiché è ascoltando il vescovo di Milano commentare la Bibbia allegoricamente che Agostino scoprirà che la lettera uccide e lo spirito vivifica. Origene e Filone, del resto, l'avevano preceduto in questa ricerca, oltre il senso letterale dei testi, della loro interpretazione morale e mistica, ma nessuno spingerà mai piú lontano l'applicazione di questo metodo. Il simbolismo morale degli animali, notevolmente assente nell'esegesi di san Basilio, ma tanto popolare nel Medioevo, fiorisce a suo agio in quella di sant'Ambrogio. Che cosa non ha allegorizzato? Per spiegare il racconto biblico della tentazione del primo uomo egli ammette, con Filone, che il serpente altro non è che un'immagine del piacere, la donna un'immagine della sensualità e l'uomo stesso una figura dell'intelletto (νοῦς) che si lascia ingannare dai sensi. Il paradiso terrestre non gli sembra poter essere un luogo della terra, localizzato da qualche parte, non vi vede che la parte superiore e direttiva della nostra anima (il suo *principale*) e i fiumi che lo bagnano sono la grazia di Dio e le virtú.

Quando si leggono certe allegorie di Ambrogio, ci si chiede quali sarebbero state le sue idee metafisiche, se egli le avesse formulate esplicitamente. Pensiamo alla sua interpretazione dei fini ultimi dell'uomo e, in particolare, delle pene dell'inferno. Che cosa sono le « tenebre esterne »? Dobbiamo pensare ad una prigione in cui i colpevoli saranno rinchiusi? Per niente: *minime*. Non crediamo né che vi sia stridore di denti corporali, né fuoco eterno di fiamme corporee, né

corporea larva roditrice. Per lui, come per Origene, il fuoco dell'inferno è la tristezza stessa che il peccato genera nell'anima del colpevole; la larva roditrice è il rimorso che, infatti, rode la coscienza del peccatore e lo tormenta continuamente. Tutte queste nozioni, con certi tratti dell'escatologia di Ambrogio, cosí curiosa, si ritroveranno nell'opera di Giovanni Scoto Eriugena. Vedremo a quale « immaterialismo » queste idee siano legate, nel pensiero di quest'ultimo.

Con Origene e Filone come guide, libero com'egli era nell'interpretazione dei testi, è una fortuna per Ambrogio che le sue preferenze l'abbiano distolto dalla metafisica verso la morale. Il suo contributo piú importante alla storia delle idee resta, infatti, il suo *De officiis ministrorum*. Ispirandosi al *De officiis* di Cicerone, Ambrogio s'è sforzato di estrarne le lezioni utilizzabili per dei chierici, e talvolta anche per dei semplici cristiani. Nessuno scrupolo poteva trattenerlo su questa via. In primo luogo, persuaso che i filosofi greci avessero attinto alla Bibbia una parte del loro sapere, riteneva di servirsi di un diritto di rivalsa saccheggiando Cicerone a vantaggio dei cristiani; ma, soprattutto, egli aveva coscienza di trasformare profondamente la morale di Cicerone, che era essenzialmente un codice dei doveri dell'uomo verso la città, reinterpretandola come una morale religiosa, fondata sui doveri dell'uomo verso Dio. Questa metamorfosi cristiana della morale antica ha già costituito l'oggetto di molti lavori, alcuni dei quali sono veramente ottimi, ma si è ben lontani dall'averne scrutato i particolari e seguito l'influenza lungo gli anni, perché essa s'è fatta sentire fino al XIII secolo ed oltre.

II - IL PLATONISMO LATINO DEL IV SECOLO

Il IV secolo ha visto nascere due scritti, non di grande originalità filosofica, ma dei quali si deve tener conto per capire il linguaggio dei platonici di Chartres nel XII secolo. Sono il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* e quello di Calcidio al *Timeo*.

Nel VI libro del suo *De republica* Cicerone attribuisce a

Scipione Emiliano (il secondo Africano), il racconto di un sogno. Egli vede apparire in sogno suo padre, Scipione l'Africano, che gli mostra Cartagine, gli predice la vittoria e, per incitarlo al bene, gli rivela che le anime di coloro che hanno ben servito la patria sono ricompensate dal dio supremo (*princeps deus*), che conferisce loro, dopo la morte, una vita felice. La via lattea è la loro dimora. Questo dio supremo abita la piú alta delle nove sfere celesti, la rivoluzione delle quali produce un'armonia che noi non percepiamo nemmeno piú, tanto vi siamo abituati, come quelli che vivono presso le cascate del Nilo non ne sentono piú il rumore. L'Africano allora invita il figlio, che ancora guarda alla terra, cosí piccola vista dalle altezze del cielo, a volgersi alle cose celesti. La gloria non è nulla, anche se durasse secoli, perché il cielo non si misura per anni, ma per «grandi anni», cioè non con la rivoluzione del sole, ma con la rivoluzione dell'intero cielo. Non è trascorsa ancora la ventesima parte di tale anno, che l'uomo ha già dimenticato tutti i suoi predecessori. Bisogna dunque vivere per il cielo. Il corpo dell'uomo è mortale, non la sua anima. L'anima è un dio pensante preposto al peso del corpo: essa è, rispetto al corpo, ciò che Dio è rispetto al mondo. Mossi da lei, il corpo e il suo movimento possono cessare d'esistere, ma l'anima in se stessa non cessa di muoversi, perché essa è ciò che si muove da sé; essa non cessa quindi d'esistere e vivrà tanto piú felice quanto meglio si sarà liberata del suo corpo preoccupandosi soltanto dell'eterno.

Questo è il tema sul quale un pagano della fine del III secolo o del principio del IV, Macrobio, ha composto le variazioni filosofiche conosciute sotto il titolo *In Somnium Scipionis*. Fin dall'inizio Macrobio si richiama a Platone e a Plotino, i due principali filosofi. Con loro egli pone il Bene (Τἀγαθόν), che è la causa prima, alla sommità della scala degli esseri. Viene poi l'Intelligenza (νοῦς), nata da Dio, che contiene in sé gli esemplari di tutte le cose, o idee. In quanto si volge al Bene, questa Intelligenza resta perfettamente simile alla sua origine; in quanto si volge verso se stessa, produce l'anima. Non confondiamo l'Intelligenza (νοῦς, *mens*, *animus*) con l'anima (*anima*) che essa produce. Nondimeno, si può dire che, fino all'anima, l'unità del primo principio è

salva. Benché l'Intelligenza contenga in sé la moltitudine delle specie, essa stessa rimane una, e benché l'Anima si diffonda nell'immensità dell'universo, essa conserva la sua unità. È perché l'unità del primo principio, che si prolunga fino all'anima, non è numero, ma piuttosto origine e fonte di tutti i numeri. Esso è, rispetto ai numeri, ciò che è il punto rispetto ai corpi. I numeri in se stessi sono realtà intellegibili, dotati di proprietà inerenti a ciascuno di essi, attraverso le quali si spiegano le nature degli esseri di cui essi sono i principi costitutivi. Cosí l'Uno in se stesso (*monade*) non è né maschile né femminile, ma il dispari è maschile e il pari femminile. Notiamo incidentalmente che cosí si spiegano le notevoli virtú del numero 7, nato dalla fecondazione del numero sei con l'unità.

Allo stesso modo che la specie e i numeri sono contenuti nell'Intelligenza, le anime lo sono nell'Anima. Alcune di esse non se ne distaccano mai, ma ce ne sono altre che il desiderio dei corpi e della vita terrestre distolgono dalla contemplazione delle realtà superiori. Queste anime cadono in qualche modo dal loro luogo originario e si lasciano imprigionare nei corpi. Una specie di ebbrezza fa dimenticar loro la loro origine, ed esse non potranno liberarsi di nuovo se non progressivamente, come insegna Platone, con uno sforzo di reminiscenza per ricordarsi ciò che sono. La divisione che separa gli esseri dall'unità primitiva diventa reale solo in ragione della materia o ὕλη, nella quale essi penetrano e che li trattiene.

Durante la caduta che la precipita in un corpo, l'anima attraversa successivamente tutte le sfere celesti e acquista in ciascuna di esse le facoltà che, una volta incarnata, eserciterà: in Saturno il ragionamento (*ratiocinatio*) e l'intelligenza (*intelligentia*); in Giove la forza di agire (*vis agendi* o πρακτικόν); in Marte il coraggio (*animositatis ardor*); nel Sole l'attitudine a sentire e a formare le opinioni (*sentiendi opinandique natura*); in Venere i desideri (*desiderii motus*); in Mercurio la capacità di esprimere ciò che concepisce (ἑρμηνευτικόν); nella Luna, infine, la capacità di crescere e di nutrirsi. Quest'ultima, la piú bassa delle operazioni divine, è anche la piú alta delle operazioni corporali. L'anima l'esercita solo a prezzo di una specie

di suicidio, chiudendosi in un corpo che diviene come la sua tomba: σῶμα (corpo) = σῆμα (tomba).

Per quanto sia ormai lontana dalla sua fonte, l'anima umana non ne è tuttavia separata. Grazie alla sua parte superiore, che è l'intelligenza e il ragionamento, essa conserva una conoscenza innata del divino e il mezzo per riunirsi ad esso con l'esercizio delle virtú. Come ben ha mostrato Plotino, queste vengono all'anima dalla fonte divina da cui ella è uscita, ed esse si pongono in gerarchia, dalle piú umili alle piú alte, in quattro gruppi: le virtú politiche, cioè quelle che regolano la vita attiva dell'uomo in seno alla città (prudenza, forza, temperanza, giustizia); le virtú purificatrici che distaccano l'anima dall'azione e la volgono alla contemplazione; le virtú di un pensiero già purificato e capace di contemplare; infine le virtú esemplari che risiedono eternamente nell'intelligenza divina, come modelli e principi delle nostre:

> Se nell'intelligenza divina ci sono le idee di tutte le cose, a maggior ragione si deve credere che vi si trovino le idee delle virtú. In essa la prudenza è l'intelligenza stessa divina e la temperanza che perpetuamente controlla se stessa, la forza che rimane la stessa e non cambia mai, la giustizia che sempre continua inflessibilmente la sua opera secondo la legge eterna che la regge.

Questo testo fornirà agli agostiniani del XIII secolo, per esempio a san Bonaventura, una formula tecnica dell'« illuminazione delle virtú ».

La definizione dell'anima ammessa da Macrobio gli permetteva d'altronde di aprirla cosí alle influenze divine. Le sole due formule tra le quali si possa esitare sono quella di Platone: un'essenza che si muove da sola, e quella di Aristotele: l'atto o perfezione del corpo organizzato. La scelta è importante, perché decide del problema dell'immortalità. Se si ammette con Platone che l'anima è un'essenza semovente, non si vede alcuna ragione per cui essa debba mai cessare di agire, né, di conseguenza, di esistere. Non è lo stesso se si ammette con Aristotele che, come tutto il resto, l'anima riceve il suo movimento dall'esterno. Ma non è necessario ammetterlo. Benché la dimostrazione aristotelica dell'esistenza di un primo motore immobile sia buona, non ne risulta né che l'anima

sia questo motore immobile, né che l'anima non sia interamente vita e movimento. Essa è una fonte di movimento (*fons motus*), derivata da una fonte ancora piú abbondante, ma dalla quale germogliano senza interruzione le sue conoscenze, le sue volontà e anche le sue passioni. Il commento di Macrobio è una delle tante influenze che arriveranno ad imporre questi temi platonici al pensiero del Medioevo.

Quella di Calcidio vi ha contribuito ancor piú efficacemente. Il Medioevo ha conosciuto il *Timeo* di Platone attraverso un frammento della traduzione latina che ne aveva fatto Cicerone, ma soprattutto attraverso la traduzione di Calcidio, anch'essa frammentaria (da 17A a 53C), e attraverso il commento, ispirato da quello di Posidonio, con cui l'aveva arricchita. Non si può dubitare in alcun modo che Calcidio sia stato cristiano. Egli afferma che Mosè e il suo libro del *Genesi* sono stati ispirati da Dio; una precisa allusione alla Natività di Cristo e quello ch'egli dice dei fini ultimi dell'uomo non lasciano luogo a dubbio. Una citazione di Origene (morto nel 254) permette di datare con probabilità la sua opera alla fine del III secolo o all'inizio del IV.

Calcidio distingue tre primi principi (*initia*): Dio, la materia e l'idea (*Deus et silva et exemplum*). L'uso del termine *silva* per designare la materia, da parte di un autore del Medioevo, autorizza generalmente a supporre l'influenza di Calcidio. Il Dio supremo è il Bene Sovrano. Posto al di là di ogni sostanza e di ogni natura, incomprensibile ad ogni intendimento, in sé perfetto, egli è autosufficiente, ma è oggetto di un desiderio universale. Dopo il Dio supremo viene la Provvidenza, che i Greci chiamano Intelletto (νοῦς) e che occupa il secondo posto. Instancabilmente rivolta al bene, questa seconda essenza intelligibile ne trae a sua volta la propria perfezione e quella che conferisce agli altri esseri. Dalla Provvidenza dipende il Destino (*fatum*), legge divina dalla quale sono retti tutti gli esseri, ciascuno secondo la propria natura. Questo destino è dunque doppiamente cristianizzato: in primo luogo è sottomesso alla provvidenza: «fatum ex providentia est, nec tamen ex fato providentia», e poi esso rispetta le nature e le volontà. Altre potenze sono subordinate alla Provvidenza, come la Natura, la Fortuna, il Caso, gli Angeli che scrutano

gli atti degli uomini e ne misurano i meriti. Questi ministri della Provvidenza sono qui citati subito dopo di lei perché sono direttamente al suo servizio, ma essi hanno sopra di sé l'Anima del mondo, che si chiama talvolta anche Seconda Intelligenza, e che penetra intimamente il corpo dell'universo per vivificarlo e organizzarlo. Calcidio ha riassunto la fabbrica del mondo in una frase che bisogna conoscere perché essa precisa il quadro di certe cosmogonie medievali, come quelle del *De mundi universitate* di Bernardo Silvestre, o del *Roman de la Rose* di Giovanni di Meun. Essa si trova nel capitolo CLXXXVIII del suo commento del *Timeo*:

> Per riassumere brevemente molte cose, ecco come bisogna rappresentarsi tutto ciò. L'origine delle cose, dalla quale tutto il resto dell'esistenza riceve la sua sostanza, è il Dio supremo ed ineffabile. Dopo di lui, la sua Provvidenza, il secondo Dio (*secundum deum*), legislatore dell'una e dell'altra vita, l'eterna e la temporale. Colloco al terzo posto la sostanza che si chiama secondo Pensiero e Intelligenza, come una specie di custode della vita eterna. Ho letto che le anime razionali che obbediscono alla legge sono loro sottomesse, e che esse hanno come ministri queste potenze: Natura, Fortuna, Caso e demoni (*daemones*), che scrutano e misurano i meriti. Cosí il Dio supremo comanda, il secondo fissa l'ordine, il terzo ingiunge e le anime agiscono secondo la legge.

La natura e le funzioni dell'anima del mondo sono descritte nei capitoli CI-CII; quelle della Fortuna e del Caso nei capitoli CLVIII-CLIX.

Il mondo è quindi l'opera di Dio; ma il mondo è nel tempo e Dio è fuori del tempo: Dio è dunque l'origine causale del mondo, non la sua origine temporale. Per quanto corporeo e fatto da Dio, il mondo sensibile è eterno. Lo è almeno nelle sue cause. Soltanto Dio, con il mondo intelligibile che porta in sé, è eterno. Lo è nell'*aevum* di cui il tempo non è che un'immagine fuggevole: cosí «il mondo intelligibile esiste sempre: questo mondo, che ne è il simulacro, è sempre stato, è e sarà». Il capitolo CCLXXVI è dedicato a conciliare questa dottrina con la lettera del *Genesi*, cioè con il dogma cristiano.

Esistono dunque due tipi di esseri, i modelli e le copie. Il mondo dei modelli (*exempla*) è il mondo intelligibile;

quello delle copie, o immagini (*simulacra*) è il mondo sensibile (*mundus sensibilis*), prodotto a somiglianza del suo modello. Il nome tecnico di un modello è « Idea ». È una sostanza incorporea, senza colore, senza forma, impalpabile, comprensibile col solo intelletto e la sola ragione, causa degli esseri che partecipano della somiglianza con lei. Calcidio non vuole esaminare se le idee siano una o molte; risolve invece la questione della loro origine: sono le opere proprie di Dio che le produce comprendendole. In breve, le opere di Dio sono delle intellezioni, e le sue intellezioni sono ciò che i Greci chiamano idee. Dire che il mondo sensibile è eterno significa, dunque, che Dio pensa eternamente le idee, di cui il mondo sensibile riproduce perpetuamente l'immagine nel corso del tempo.

In questo senso le Idee fanno tutt'uno con Dio: si può quindi ridurre da tre a due il numero dei principi, e dire che il mondo sensibile è fatto di Dio e della materia: « ex Deo et silva factus est ille mundus ». All'origine si trova il Caos (Ovidio, *Met.* I 1-23) che i Greci chiamano ὕλη, e Calcidio *silva*. L'esistenza della materia si può dimostrare per analisi o per sintesi. L'analisi (*resolutio*) consiste nel risalire dai fatti ai loro principi. È un fatto che noi abbiamo due modi distinti di conoscere: i sensi e l'intelletto. I loro oggetti debbono dunque essere ugualmente distinti: sono il sensibile e l'intelligibile. I sensibili sono mutevoli, temporali, percettibili con i sensi e si prestano soltanto a delle opinioni; gli intelligibili sono immutabili, eterni, conoscibili con la ragione e oggetti della scienza propriamente detta. Per natura, gli intelligibili sono anteriori ai sensibili, ma i sensibili ci sono piú facilmente accessibili. Il metodo analitico, che risale dal sensibile alle sue condizioni, è quindi del tutto adatto per stabilire l'esistenza della materia.

L'analisi parte dai dati immediatamente percettibili, quali il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, con le loro differenti nature e proprietà. Questi elementi non sono soltanto intorno a noi, ma anche in noi, poiché di essi sono formati tutti i corpi, compreso il nostro. Il corpo possiede, oltre alle qualità sensibili, delle forme e figure diversamente composte. Se noi col pensiero distinguiamo tutto questo, e se ci chiediamo, inoltre,

quale realtà contenga tutto questo indivisibilmente, troveremo proprio ciò che cerchiamo: la materia. E su questo Calcidio conclude con soddisfazione: «inventa igitur est origo silvestris». Ma si può verificare questa analisi con una sintesi. Ricomponiamo progressivamente ciò che abbiamo appena separato: rimettiamo, per cosí dire, a posto le specie, le qualità, le figure, e rimettiamocele con l'ordine, l'armonia, la proporzione ch'esse hanno nella realtà. Saremo condotti a spiegare quest'ordine, quest'armonia, questa proporzione con una provvidenza. Non c'è provvidenza senza intelletto, né intelletto senza pensiero. È dunque il pensiero di Dio che ha modellato, abbellito tutto ciò che forma i corpi. Le intellezioni di questo pensiero divino sono le idee. La materia è dunque il principio al quale l'analisi si ferma, ma le idee sono il principio al quale arriva la sintesi, quando risale dalla materia alla causa prima delle sue determinazioni.

La materia, presa in se stessa, è senza qualità, dunque è semplice. È del resto per questo ch'essa è un principio, e poiché sarebbe assurdo immaginare il principio di un principio, ciò che sarebbe l'inizio d'un inizio, la materia è sempre esistita. Per la stessa ragione, essendo semplice, essa è indissolubile ed esisterà sempre. Puramente passiva e per sé infinita, nel senso puramente negativo che è completamente indeterminata, essa è potenzialità pura. Non si può nemmeno dire ch'essa sia corporea piuttosto che incorporea; essa non è che la possibilità di essere o non essere un corpo.

Tra la materia, puro ricettacolo, e le idee, o forme, si trova il mondo delle cose generato nella materia dalle idee. Queste cose hanno le loro forme proprie, e poiché queste forme nascono con i corpi, vengono chiamate *species nativae*, o, come diranno piú tardi quelli della scuola di Chartres, *formae nativae*. Calcidio intende con *species* esattamente la stessa cosa che *forma*, ma egli usa regolarmente il primo di questi due termini, mentre quelli della scuola di Chartres preferiranno generalmente il secondo. Comunque sia, risulta da questa distinzione che l'idea esiste sotto due aspetti: in sé, come forma prima (*primaria species*), e nelle cose (*secunda species, id est nativa*), come forma nata dall'idea eterna. Poi viene la materia che ha il suo essere dalla sua forma propria: « Silva de-

mum ex nativa specie sumit substantiam». A questi tre gradi dell'essere corrispondonò, del resto, tre gradi della conoscenza: comprensibile con l'intelletto, l'idea è oggetto di scienza; di natura sensibile, la forma nativa è oggetto di opinione; quanto alla materia, non essendo né intelligibile né sensibile, non può essere né conosciuta né percepita; noi non sappiamo della sua esistenza che attraverso una specie di conoscenza bastarda che ci permette di affermare ciò che non possiamo in alcun modo apprendere.

Di conseguenza, Calcidio è condotto a rifiutare la definizione aristotelica dell'anima come forma del corpo. Egli conosce a fondo questa dottrina di cui dà una lunga esposizione; ma accettarla equivarrebbe per lui a fare dell'anima una forma nativa, cioè l'intermediario tra l'essere dell'idea e il non essere della materia, in breve un semplice accidente del corpo, distruttibile e peritura come il corpo stesso. La vera natura dell'anima non è di essere una forma, ma una sostanza spirituale dotata di ragione: «est igitur substantia carens corpore, semetipsam movens, rationabilis». L'influenza di Calcidio si aggiungerà a quella di Macrobio, di Nemesio e di molti altri nel ritardare il momento in cui la definizione aristotelica dell'anima sembrerà accettabile per gli spiriti cristiani.

Tendenze analoghe vengono alla luce nell'opera di Mario Vittorino (morto verso il 363), soprannominato *Afer* (l'Africano) per distinguerlo dai suoi omonimi. Nato nell'Africa proconsolare, verso il 300, egli andò ad insegnare retorica a Roma verso il 340, e vi condusse un'attività polemica anticristiana. Verso il 355 si fu sorpresi nel sentire ch'egli s'era convertito, conquistato al Cristianesimo a forza di leggere le Scritture per combatterle. Non ci resta che una piccola parte delle sue numerose opere, che toccavano gli argomenti piú diversi: grammatica, dialettica, retorica, esegesi e teologia. Tuttavia abbiamo conservato i suoi commenti alla *Lettera ai Galati*, alla *Lettera ai Filippesi* e alla *Lettera agli Efesini*, come anche importanti trattati di teologia *Sulla generazione del Verbo divino* e *Contro Ario* (in quattro libri). Prima della sua conversione, Mario Vittorino aveva tradotto in latino le *Enneadi* di Plotino, ed è in questa traduzione, oggi

perduta, che Agostino doveva scoprire il neoplatonismo, con il risultato che sappiamo. Il ruolo che, a questo titolo, egli ha avuto nella formazione dell'agostinismo, non deve tuttavia far dimenticare il suo personale contributo alla controversia contro gli Ariani.

Mario Vittorino ha trovato, del resto, un avversario di classe nell'ariano Candido che gli aveva dedicato uno scritto notevole, *Sulla generazione divina*, in cui si trovano dedotte con limpidezza esemplare tutte le impossibilità che un vero filosofo incontra nel mistero della generazione di un Dio da parte di un Dio. Si vede chiaramente che, convertiti al concetto cristiano di un Dio concepito come essere assoluto, ma identificando, con Platone, l'essere con l'immutabile e l'ingenerato, il dogma di un Dio generato presentava al loro pensiero delle contraddizioni insormontabili. Per capire queste controversie bisogna riferirsi sempre al testo cruciale del *Timeo* (27d): « Chi è colui che è sempre essere e che non ha generazione, e chi è colui che, essendo sempre generato, non è mai essere? » Se Dio è l'essere non può essere generato; ora, si dice che il Verbo è generato, egli non è dunque l'essere, non è dunque Dio. Questa posizione, che già abbiamo ravvisato in Eunomio, è rigirata sotto tutti gli aspetti da Candido, con la calma chiarezza d'un uomo che non esce dall'evidenza logica. Ogni generazione è un cambiamento; ora, tutto ciò che è divino, cioè Dio, è immutabile. Ma Dio, che è padre di tutto, è anche causa prima di tutto. Se egli dunque è Dio, è immutabile e inalterabile. E ciò che è immutabile ed inalterabile né genera, né è generato. Se dunque è cosí, Dio non è generato. È quanto Candido conferma, stabilendo, con l'appoggio di molti argomenti, che non si può concepire niente che sia prima di Dio e da cui Dio possa essere generato. Potrebbe essere la potenza? Ma niente è piú potente di Dio. Potrebbe essere la sostanzialità e la sostanza? O ancora l'esistenzialità e l'esistenza? Ma Dio, che è semplice, non potrebbe essere concepito come un soggetto che riceverebbe una qualsivoglia cosa, sia la sostanza, sia anche l'esistenza. È piú vero concepire la sostanza come posta da Dio che come a lui preesistente. Egli è sostanza, non la riceve. Allo stesso modo Dio non riceve né l'esistenzialità, che è l'attitudine

all'esistenza, né l'esistenza stessa; egli esiste, e ciò è sufficiente. Per la stessa ragione Dio non deve essere concepito come ciò che riceve l'essere, né l'entità:

> Infatti, egli è la causa prima, è causa di se stesso (*sibi causa*), non nel senso che sarebbe diverso come causa e come causato (*non quae sit altera alterius*), ma ciò stesso ch'egli in se stesso è, è causa ch'egli sia (*ipsum hoc quod ipsum est, ad id ut sit causa est*); egli è per sé il luogo e colui che lo abita, e non immaginiamo qui due cose, perché egli è uno e solo (*Est enim esse solum*).

Porre cosí Dio come assoluta semplicità dell'essere è escludere da lui ogni possibilità di composizione, dunque anche di divenire e di generazione: « Inversibilis ergo et immutabilis Deus. Si autem ista Deus, neque generat, neque generatur ». Che cos'è, dunque, Gesú Cristo, che è il Verbo, attraverso il quale tutto è stato fatto e senza il quale nulla è stato fatto? È l'effetto non di una generazione, ma di una operazione divina. Il Verbo è la prima e principale opera di Dio: *Primum opus et principale Dei.* Non si può desiderare esempio migliore di una filosofia che s'impadronisca della nozione rivelata del Dio cristiano come se lei stessa l'avesse scoperto, e poi, sottomettendola alle regole della pura logica, vuoti sistematicamente questa nozione del mistero cristiano con cui la rivelazione stessa l'ha fatta conoscere agli uomini. Un Cristianesimo senza misteri, contraddizione in termini, che tuttavia costituisce una tentazione permanente del deismo di tutti i tempi.

La risposta di Mario Vittorino a Candido si trova nel suo trattato, *Sulla generazione del Verbo divino.* Essa è tanto oscura e impacciata, quanto era chiara l'obiezione di Candido. E bisogna riconoscere che l'opacità del mistero non ne è la sola responsabile, ma Vittorino ha avuto almeno il merito, rispettando strettamente il dato dogmatico, di perseguirne la formulazione filosofica quanto era possibile. Si deve ancora rilevare ch'egli l'ha fatto risalendo, oltre all'identificazione di Dio con l'essere, fino alla sua identificazione con l'Uno. Dio è causa di ogni essere, egli è dunque anteriore all'essere come la causa lo è all'effetto. È vero che per essere causa bisogna essere, ma per essere causa dell'essere, bisogna essere

prima dell'essere. Cosí Dio è un «preessere», e a questo titolo egli è causa di tutto, di ciò che è come di ciò che non è:

> Che cosa diremo dunque di Dio, ch'egli è l'essere o ch'egli è non essere? Senza dubbio lo chiameremo essere, poiché egli è il Padre di ciò che è. Ma il Padre di ciò che è non è l'essere finché ciò di cui egli è Padre non esiste ancora. D'altra parte, non è permesso di dire ed è proibito concepire che il non essere possa essere chiamato causa di ciò che è. Infatti, la causa supera ciò di cui è causa. Dio è dunque l'essere supremo, ed è in quanto supremo che lo si chiama non essere: non per privazione dell'universalità di ciò che è, ma nel senso che bisogna distinguerne l'essere stesso che è anche non essere: riguardo agli esseri futuri, non essere; in quanto egli è causa della generazione di ciò che è, essere.

Tutto viene dunque da Dio cosí concepito, sia per generazione, sia per produzione.

In un linguaggio oscuro, farcito di termini greci, Vittorino distingue, in seguito, ciò che è veramente, ciò che è, ciò che non è veramente non essere (*quae non vere non sunt*), e infine ciò che non è. Usando una terminologia che ricomparirà piú tardi, egli chiama *intellectibilia* ciò che veramente è, e *intellectualia* ciò che è. Gli «intellettibili» sono le realtà sopracelesti: in primo luogo l'intelletto, l'anima, le virtú, il λόγος; in seguito e al di sopra, l'esistenzialità, la vitalità, l'«intelligenzialità», e al di sopra di tutto, l'essere soltanto e l'uno che è soltanto essere. Destato nell'anima, il νοῦς illumina e forma la facoltà intellettuale della nostra anima, e vi fa nascere l'intelligenza. È per questo, del resto, che l'anima è sostanza: perché essa si «tiene sotto» il νοῦς e lo spirito santo che l'illumina. Cosí l'anima rientra nella classe di ciò che è, e quando il νοῦς entra in lei, essa comprende «ciò che veramente è». Quanto alle altre due classi (il falso non essere e il non essere), non sono concepibili che in rapporto alle prime due, perché il non-essere si comprende solo con l'essere di cui esso è come lo sterminio. Ogni essere ha una figura e un volto nell'esistenza, o la qualità; il senza-figura e il senza-volto è qualcosa ancora, ed è ciò che si chiama non-essere. Il non-essere, dunque, in un certo senso ed a suo modo esiste. Lo si comprende facilmente nel caso di quelle parti del mondo che, partecipando contemporaneamente del non-essere della materia e

dell'essere dell'anima intellettuale, non sono veramente non essere (*sunt in natura eorum quae non vere non sunt*). Lo si comprende meno bene a prima vista, nel caso delle parti del mondo che sono puramente materiali, se le si prende in quanto puramente materiali, perché, presa da sola, la materia è nutrice del non-essere; essa, tuttavia, è, a suo modo, per l'anima che la vivifica. Per raggiungere l'assoluto non-essere, bisognerebbe aggiungere alle quattro precedenti una quinta classe, distinguendo inoltre da ciò che non è veramente ciò che veramente non è (*quae vere non sunt*), cioè l'impossibile, che non è e non può essere, né in Dio né per mezzo di Dio.

Dove situare Dio, una volta ammessa questa classificazione? al di là di queste quattro classi. Egli è « supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, super omne ὄν e πάντων ὄντων ὄντα ». Infatti, intelligibile, infinito, invisibile, senza intelletto, insostanziale, inconoscibile, niente di ciò che è perché al di sopra di tutto, Dio è, di conseguenza, non-essere (XIII); tuttavia, aggiungiamo, non un puro non-essere, ma un non-essere che è in un certo senso un essere, poiché egli è quel non-essere che, per la sola sua potenza, s'è manifestato nell'essere. Dunque l'essere era nascosto in lui. E la manifestazione di ciò che è nascosto è ciò che si chiama generazione. Cosí, causa di tutto, Dio è causa τοῦ ὄντος, per generazione. L'essere che si nascondeva nel « preessere » e che questo ha generato è precisamente il *Logos*, che è Figlio in quanto generato, è Gesú Cristo stesso che nell'*Esodo* (III 14) ha detto: « Se ti si chiede chi ti ha mandato, rispondi: colui che è (ὁ ὤν). Solo, infatti, quell'essere che è sempre essere è colui che è ("solum enim illud ὄν semper ὄν, ὁ ὤν est"». In altre parole il pre-essere non ha generato prima di ogni altra cosa niente altro che l'essere; un essere (ὄν perfetto sotto ogni aspetto che non ha bisogno di niente altro: « L'ὄν universale, e soltanto ὄν, che è l'essere uno e l'essere generale oltre ogni genere, è uno, ed è soltanto essere (*unum est et solum* ὄν) » (XV). Dove si vede che Gesú Cristo è l'essere primo e a tutti anteriore, attraverso il quale esiste tutto ciò che è.

Ciò che Vittorino oppone a Candido è dunque il concetto

di un Verbo eternamente generato dal Padre, cioè di un essere che scaturisce eternamente dal « pre-essere » che è il Padre, e che ne manifesta eternamente la nascosta profondità. Se, nondimeno, Vittorino può sostenere contro Candido che il Verbo è Dio, è proprio perché il Verbo Gesú non è generato da un non-essere, in qualsiasi senso s'intenda questo termine, ma, al contrario, egli è, a titolo di Logos, la manifestazione dell'essere che, nascosta in Dio Padre, si rivela in Dio Figlio. Si può dire, in questo senso, che Dio non è soltanto causa delle altre cose, ma in primo luogo di se stesso: « Sic enim prima causa, non solum omnium aliorum causa, sed sui ipsius est causa. Deus ergo a semetipso et Deus est » (XVIII). Certo, è impossibile comprendere che, come il Figlio è nel Padre, il Padre sia nel Figlio, ed essi non siano soltanto insieme, ma costituiscano un'unità (« Neque solum simul ambo, sed unum solum et simplex »). Non spingiamo oltre la ricerca perché qui basta la fede: «Sed hoc non oportet quaerere, sufficit enim credere».

Ecco dove avviene la frattura tra Cristianesimo e Arianesimo, la speculazione che si rinchiude nella fede e quella che rifiuta il mistero, la metafisica del teologo e la teologia del metafisico. Allo stesso tempo si vede da quale metafisica aspetti lume la teologia di Vittorino. Traduttore di Plotino egli s'ispira, naturalmente, a lui. Il «pre-essere» da cui nasce il Verbo non è altro, come egli stesso lascia capire, che il principio primo tante volte affermato nelle *Enneadi*:

> Prima di tutto ciò che è veramente, vi fu l'Uno, o l'Uno stesso prima di essere uno... l'Uno prima di ogni esistenza, prima di ogni esistenzialità, e, soprattutto, prima di ogni inferiore, prima dell'essere stesso, perché questo uno è prima dell'essere (*hoc enim unum ante* ὄν). Prima dunque di ogni esistenzialità, sostanza, sussistenza, e anche di tutto ciò che è loro superiore, è l'Uno senza esistenza, senza sostanza, senza intelligenza... Causa prima di tutti i principi, principio di ogni intelligenza, pre-intelligenza di tutte le potenze, forza piú rapida del movimento stesso e piú stabile dello stesso riposo.

Questo riposo, che è un movimento ineffabile, questo movimento che è un supremo riposo, questo Dio che è contemporaneamente *Praeintelligentia*, *praeexistens* e *praeexistentia*, fa già presagire la teoria di Dionigi l'Areopagita, di Massimo il

Confessore, di Scoto Eriugena, e di tutti quelli che, nel secolo XIV stesso, ritroveranno il pensiero di Plotino negli scritti di Proclo. Forse la grandezza di Agostino nella storia del pensiero cristiano si misura soltanto vedendo con quale sobrietà egli abbia saputo ristabilire il Dio cristiano sul piano dell'essere, concepito come indivisibile dall'uno e dal bene; contro Plotino egli difendeva soltanto il suo genio di teologo e il concilio di Nicea.

Questo diffuso platonismo non meriterebbe, infatti, di trattenere tanto l'attenzione, se esso non costituisse il terreno stesso sul quale è sorta la dottrina di sant'Agostino (354-430). Dopo aver terminato i suoi primi studi a Tagaste (sua città natale), Agostino si recò a Madaura, poi a Cartagine per studiarvi lettere e retorica, che doveva poi, a sua volta, insegnare. Sua madre Monica gli aveva presto inculcato l'amore per Cristo, ma egli non era battezzato, conosceva malissimo la dottrina cristiana, e i disordini d'una giovinezza inquieta non l'avevano portato a meglio istruirsi in essa. Nel 373, in mezzo ai piaceri di Cartagine, lesse un dialogo di Cicerone oggi perduto, l'*Hortensius*. Questa lettura l'infiammò di un vivo amore per la sapienza. In questo stesso anno gli accadde d'imbattersi in alcuni manichei che si vantavano di dare una spiegazione puramente razionale del mondo, di giustificare l'esistenza del male, e di condurre infine i loro discepoli alla fede per mezzo della sola ragione. Per qualche tempo Agostino credette di trovare qui la sapienza ch'egli bramava. Come manicheo, quindi, e come nemico del Cristianesimo, egli ritornò a Tagaste ad insegnare lettere, e poi ritornò a Cartagine dove compose il suo primo trattato, oggi perduto, *De pulchro et apto*. Nel frattempo le sue convinzioni manichee s'erano scosse. Le spiegazioni razionali che si continuava a promettergli non erano ancora venute, ed egli si rendeva conto benissimo che non sarebbero venute mai. Uscí dunque dalla setta e andò a Roma, nel 383, per insegnarvi retorica. L'anno successivo, l'intervento del prefetto di Roma Simmaco gli permise di ottenere la cattedra municipale di Milano. Egli fece visita al vescovo della città, Ambrogio, di cui seguí le prediche che gli rivelarono l'esistenza del senso spirituale nascosto sotto il senso letterale delle Scritture. Tuttavia, l'animo

suo restava incerto. Da buon discepolo di Cicerone, egli professava, allora, un « accademismo » moderato, dubitando pressoché di tutto, ma soffrendo di questa mancanza di certezza. In questo periodo lesse alcuni scritti neoplatonici, specialmente una parte delle *Enneadi* di Plotino nella traduzione di Mario Vittorino. Fu il suo primo incontro con la metafisica, e fu decisivo. Liberato dal materialismo di Mani, incominciò a purificare i suoi costumi cosí come aveva illuminato il suo pensiero; ma le passioni erano tenaci; egli stesso si stupiva della sua impotenza a vincerle, quando lesse, nelle *Epistole* di san Paolo, che l'uomo è in preda al peccato e che nessuno può liberarsene senza la grazia di Gesú Cristo. La verità totale che Agostino da lungo tempo cercava gli veniva finalmente offerta: egli l'abbracciò con gioia nel settembre del 386, all'età di trentatré anni.

L'evoluzione di sant'Agostino non era ancora finita. Istruito male sulla fede che abbracciava doveva conoscerla meglio, e poi, insegnarla a sua volta. Doveva essere l'opera di tutta la sua vita, ma se ci si limita alle sue idee filosofiche, si può dire che Agostino vivrà del capitale neoplatonico raccolto nel primo entusiasmo degli anni 385-386. Egli non l'accrescerà mai; vi attingerà sempre meno volentieri via via che invecchierà: ma tutta la sua tecnica filosofica deriverà da quello. Tuttavia, una differenza radicale lo distinguerà dai neoplatonici, e questo dal giorno stesso della sua conversione. I manichei gli avevano promesso di portarlo alla fede nelle Scritture con la conoscenza razionale: sant'Agostino si proporrà ormai di raggiungere, con la fede nelle Scritture, l'intelligenza di ciò che esse insegnano. Sicuramente un certo lavoro della ragione deve precedere l'assenso alle verità di fede; benché queste non siano dimostrabili, si può dimostrare che c'è motivo di crederle, ed è la ragione che ci pensa. C'è dunque un intervento della ragione che precede la fede, ma ce n'è un secondo che la segue. Fondandosi sulla traduzione, per di piú scorretta, che i Settanta avevano fatto di un testo di Isaia, Agostino non si stanca di ripetere: « Nisi credideritis, non intelligetis ». Bisogna accettare per fede le verità che Dio rivela, se si vuole in seguito acquisirne qualche intelligenza che sarà l'intelligenza del contenuto della fede accessibile quag-

giú all'uomo. Un celebre testo del *Sermone* 43 riassume in una formula perfetta questa duplice attività della ragione: comprendi per credere, credi per comprendere: *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Sant'Anselmo esprimerà piú tardi questa dottrina in una formula che non è di Agostino, ma che esprime fedelmente il suo pensiero: la fede in cerca dell'intelligenza, *Fides quaerens intellectum*.

Questa tesi, presente al pensiero fin dall'inizio della sua attività di scrittore cristiano, ispira la lunga serie delle opere di Agostino. Molto diverse fra loro, non ve n'è una in cui non si trovi qualche indicazione del suo atteggiamento filosofico: ma, com'era naturale, è nelle prime che egli piú si avvicina ad una pura speculazione filosofica. Risalgono all'epoca in cui egli non era che catecumeno il *Contra Academicos*, il *De beata vita* e il *De Ordine* (tutti del 386), i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae* (387), infine il *De musica*, iniziato nel 387 e completato nel 391. Tra la data del suo battesimo (387) e quella della sua ordinazione sacerdotale (391), la storia della filosofia ricorderà soprattutto il *De quantitate animae* (387-388), il *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), il *De libero arbitrio* (388-395), il *De Magistro* (389), il *De vera religione* (389-391), il *De diversis quaestionibus* 83 (389-396). Diventato sacerdote, Agostino s'impegna con decisione nei problemi teologici e nei lavori di esegesi, ma bisogna ancora ricordare il *De utilitate credendi* (391-392), indispensabile per lo studio del suo metodo; il *De Genesi ad litteram, liber imperfectus* (393-394), il *De doctrina Christiana* (397), che dominerà la storia della cultura cristiana nel Medioevo; le *Confessioni* (400), in cui sono presenti tutte le sue idee filosofiche; il *De Trinitate* (400-416), non meno ricco dal punto di vista filosofico che da quello teologico; il *De genesi ad litteram*, fonte principale per lo studio della sua cosmologia; l'immenso *De Civitate Dei* (413-426), particolarmente importante per la sua teologia della storia, ma al quale bisogna sempre ricorrere, qualunque sia il punto della sua dottrina che si studia. Infine una serie di opere essenzialmente religiose, ma ricche di suggestioni filosofiche d'ogni sorta: le *Enarrationes in Psalmos*, che si collocano dal 391 alla fine della carriera di Agostino; l'*In Joannis Evangelium* (416-417); il *De anima*

et eius origine (419-420), senza dimenticare l'immensa corrispondenza, in cui alcune lettere sono degli ampi trattati, e le *Ritrattazioni* (426-427), le cui correzioni spesso gettano sí viva luce sul senso delle formule ritrattate. Se a ciò si aggiunge che parecchie opere di Agostino si sono perdute, particolarmente la sua enciclopedia delle arti liberali, e che qui non si tratta ancora che della parte meno esclusivamente teologica della sua opera, si potrà farsi un'idea approssimativa della sua estensione e della necessità che s'impone allo storico di attenersi all'esposizione schematica dei suoi temi principali.

Tutta la parte filosofica dell'opera di Agostino esprime lo sforzo di una fede cristiana che cerca di spingere il piú innanzi possibile l'intelligenza del suo contenuto, con l'aiuto di una tecnica filosofica i cui elementi principali sono presi a prestito dal neoplatonismo, specialmente da Plotino. Tra questi elementi, la definizione dell'uomo giustificata dialetticamente da Platone nell'*Alcibiade*, e poi ripresa da Plotino, ha esercitato un'influenza decisiva sul pensiero di Agostino: l'uomo è un'anima che si serve d'un corpo. Quando parla semplicemente come cristiano, Agostino si preoccupa di ricordare che l'uomo è unità di anima e corpo; quando fa della filosofia, egli ricade nella definizione di Platone. Ancor piú, egli conserva questa definizione con le conseguenze logiche che essa comporta, la principale delle quali è la trascendenza gerarchica dell'anima sul corpo. Interamente presente al corpo tutto intero, l'anima non è tuttavia unita ad esso che attraverso l'azione che esercita necessariamente su di lui per vivificarlo. Attenta a tutto ciò che vi accade, nulla le sfugge. Se degli oggetti esterni colpiscono i nostri sensi, i nostri organi sensoriali subiscono le loro azioni, ma poiché l'anima è superiore al corpo e l'inferiore non può agire sul superiore, essa non ne subisce azione alcuna. Allora accade che, grazie alla vigilante sorveglianza che esercita, l'anima non lascia passare inavvertita questa modificazione del suo corpo. Senza subire niente da parte del corpo, ma invece con la sua attività, con meravigliosa prontezza essa trae dalla sua sostanza un'immagine simile all'oggetto. È ciò che si chiama una sensazione. Le sensazioni sono dunque azioni che l'anima compie, non passioni che essa subisce.

Alcune delle sensazioni c'informano semplicemente sullo stato e sui bisogni del nostro corpo, altre sugli oggetti che lo circondano. Il carattere distintivo di questi oggetti è la loro instabilità. Nel corso del tempo essi appaiono e scompaiono, si cancellano o si sostituiscono l'un l'altro, senza che sia possibile afferrarli. Non appena si è sul punto di dire: esistono, eccoli già spariti. Questa mancanza di stabilità, che tradisce una vera mancanza di essere, li esclude da ogni conoscenza propriamente detta. Conoscere significa apprendere col pensiero un oggetto che non cambia, e che, per la sua stessa stabilità, può esser tenuto sotto lo sguardo dello spirito. Infatti, l'anima incontra in se stessa delle conoscenze che vertono su oggetti di questo tipo. È cosí ogni volta che apprendiamo una verità. Infatti una verità è tutt'un'altra cosa dalla constatazione empirica di un *fatto*: è la scoperta di una *regola* da parte del pensiero che vi si sottomette. Se io vedo che $2 + 2 = 4$, o che bisogna fare il bene ed evitare il male, apprendo delle verità non sensibili, puramente intelligibili, il cui carattere fondamentale è la loro necessità. Non possono essere altrimenti. Poiché sono necessarie, sono immutabili. Poiché sono immutabili, sono eterne. Necessarie, immutabili, eterne: questi tre attributi si riassumono dicendo che sono vere. La loro verità, in fin dei conti, dipende dal fatto ch'esse possiedono l'essere, perché soltanto ciò che veramente è è vero.

Se ci si pensa, la presenza nell'anima di conoscenze vere pone un notevole problema. Come spiegarle? In un certo senso, tutte le nostre conoscenze derivano dalle sensazioni. I soli oggetti che noi possiamo concepire sono quelli che abbiamo visto, o che possiamo immaginare in base a quelli che abbiamo visto. Ora, nessun oggetto sensibile è necessario, né immutabile, né eterno; anzi tutti sono contingenti, mutevoli e passeggeri. Si accumulino pure quante esperienze sensibili si vorrà, non se ne farà uscire mai una regola necessaria. Vedo bene ad occhio nudo che, di fatto, $2 + 2 = 4$, ma soltanto il pensiero mi permette di vedere che non può essere altrimenti. Dunque non sono gli oggetti sensibili ad insegnarmi quelle stesse verità che li concernono, meno ancora le altre. Sarei io stesso, dunque, la fonte delle mie

conoscenze vere? Ma io non sono meno contingente e mutevole delle cose, ed è proprio per questo che il mio pensiero s'inchina davanti alla verità che lo domina. Per la ragione, la necessità del vero non è che il segno della sua trascendenza su di lei. La verità è, nella ragione, al di sopra della ragione.

C'è dunque nell'uomo qualcosa che supera l'uomo. E poiché è verità, questo qualcosa è una realtà puramente intelligibile, necessaria, immutabile, eterna. È esattamente ciò che chiamiamo Dio. Le piú diverse metafore possono servire a designarlo; tutte hanno, alla fine, lo stesso significato. Egli è il sole intelligibile, alla cui luce la ragione vede la verità; il Maestro interiore che, dall'interno, risponde alla ragione che lo consulta; in qualunque modo lo si chiami, s'intende sempre designare questa realtà divina che è vita della nostra vita, piú interiore a noi stessi di quanto non lo sia il nostro proprio intimo. È per questo che tutte le vie agostiniane verso Dio seguono itinerari analoghi, dall'esterno all'interno e dall'interno al superno.

Il Dio di sant'Agostino, trovato con questo metodo, si presenta come una verità contemporaneamente intima al pensiero e trascendente il pensiero. La sua presenza è attestata da ogni giudizio vero, sia nella scienza, sia in estetica o in morale, ma la sua natura stessa ci sfugge. Per quanto noi comprendiamo, non si tratta ancora di Dio, perché egli è ineffabile, e noi diciamo piú facilmente ciò che egli non è di ciò che egli è. Tra tutti i nomi che gli si possono dare, ce n'è tuttavia uno che meglio degli altri lo designa, quello sotto il quale egli stesso ha voluto farsi conoscere dagli uomini, quando ha detto a Mosè: *Ego sum qui sum* (*Exod.* III 14). Egli è l'essere stesso (*ipsum esse*), la realtà piena e totale (*essentia*) a tal punto che, strettamente parlando, questo titolo di *essentia* conviene solo a lui. Ciò che cambia non esiste veramente, poiché cambiare è cessare di essere ciò che si era per diventare qualcosa di diverso che, a sua volta, cesserà di essere. Ogni cambiamento comporta, quindi, una mescolanza di essere e non-essere. Eliminarne il non-essere è eliminarne il principio stesso della mutabilità e conservarne, con l'immutabilità, soltanto l'essere. Dire che Dio è *essentia* per eccellenza, o che egli è

supremamente essere, o che è l'immutabilità, è dunque dire la stessa cosa. Essere veramente significa essere sempre nello stesso modo: « vere esse est enim semper eodem modo esse »; ora, Dio solo è sempre lo stesso: egli è dunque l'essere perché è l'immutabilità.

Si può vedere fino a qual punto sant'Agostino avesse coscienza del suo profondo accordo con Platone da un passo rilevante del *De Civitate Dei* (VIII 11). Il « Colui che è » dell'*Esodo* gli sembra tanto chiaramente significare « Colui che è immutabile », e di conseguenza ciò che Platone chiama l'Essere, che Agostino è tentato d'ammettere a sua volta che Platone doveva aver avuto qualche conoscenza dell'Antico Testamento. Questo concetto agostiniano di un Dio *essentia* eserciterà durevolmente la sua influenza sul pensiero di sant'Anselmo, di Alessandro di Hales e di san Bonaventura; quanto alla dottrina che fondava la vera conoscenza sull'illuminazione dell'intelletto da parte del Verbo, diventerà uno dei caratteri distintivi dell'agostinismo medievale. Osserviamo, tuttavia, che questa sopravvivenza s'accompagnerà a mutamenti di prospettiva. Per un lato, il Medioevo cercherà nel concetto di *essenzialità* di Dio di che provare che la sua esistenza è evidente immediatamente (per esempio sant'Anselmo e san Bonaventura), ciò che lo stesso Agostino non ha fatto: per un altro, mentre sant'Agostino s'appoggiava all'illuminazione divina nell'intento fondamentale di raggiungere Dio, gli agostiniani del Medioevo saranno condotti naturalmente, per la necessità di giustificarla dinanzi alle dottrine contrarie degli aristotelici, a svilupparla come una tesi di epistemologia vera e propria. Detto questo, possiamo vedere in queste posizioni un blocco agostiniano di sicura durata.

S'è potuto sottolineare la predilezione di Agostino per l'analisi dei dati della vita interiore. È uno dei suoi doni piú grandi ed è la caratteristica del suo grande genio. Gli dobbiamo le *Confessioni*, questo libro unico in cui ogni pagina ha la freschezza e il fascino della vita; ed è proprio ad esso che Agostino va debitore di aver segnato profondamente con la sua impronta il dogma cristiano della Trinità. Ci sembra che E. Portalié abbia cosí felicemente descritto ciò che costi-

tuisce qui l'originalità della sua opera, che indubbiamente la cosa migliore è di lasciargli la parola:

> Nella spiegazione della Trinità *Agostino concepisce la natura divina prima delle persone*. La sua formula della Trinità sarà: una sola natura divina sussistente in tre persone; quella dei Greci invece diceva: tre persone aventi una stessa natura. Fino a quel momento, infatti, lo spirito dei Greci si fermava direttamente sulle persone: sul Padre concepito come Dio unico (primitivamente la parola *Deus* ὁ θεός gli era particolarmente riservata), *credo in unum Deum Patrem*; poi sul Figlio, nato dal Padre, *Deum de Deo*, e infine sullo Spirito Santo che procede dal Padre in quanto Padre, e quindi dal Figlio. Non è che con la riflessione che il loro spirito considerava direttamente in queste tre persone una sola e medesima natura divina. Sant'Agostino, invece, preludendo al concetto latino che gli scolastici hanno poi ripreso da lui, considera prima di tutto la natura divina e prosegue fino alle persone per raggiungere la completa verità. *Deus* per lui non significa piú direttamente il Padre, ma piú generalmente la divinità concepita senza dubbio alcuno in maniera concreta e personale, ma non come la tale persona in particolare. È Dio-Trinità, cioè, in fondo, la divinità che fiorisce senza successione di tempo e di natura, ma non senza ordine di origine, in tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo.

Questo progresso, ed era veramente tale, sembra direttamente legato alle eminenti doti di Agostino per l'analisi psicologica. A piú riprese, ma soprattutto nel suo *De Trinitate*, egli s'è sforzato di concepire la natura di Dio per analogia con l'immagine che di se stesso il creatore ha lasciato nelle sue opere, in particolare ed eminentemente nell'anima umana. È qui, nella sua stessa struttura, che si trovano le piú sicure indicazioni di ciò che può essere la santa Trinità. Infatti l'anima è, come il Padre, e dal suo essere genera l'intelligenza di se stessa, come il Figlio o Verbo; e il rapporto di questo essere con la sua intelligenza è una vita, come lo Spirito Santo. O ancora, l'anima è dapprima un pensiero (*mens*) da cui sorge una conoscenza con cui essa si esprime (*notitia*) e dal suo rapporto con questa conoscenza sorge l'amore ch'essa ha per sé (*amor*). Non è in un modo analogo che il Padre si profferisce nel Verbo, e che l'uno e l'altro si amano nello Spirito? Certamente non sono che immagini, ma se veramente l'uomo è ad immagine di Dio, esse non saranno del tutto vane. Ora, di rimbalzo, queste stesse immagini ci istruiscono sull'uomo. Essere analogo alla Trinità non significa

soltanto essere un pensiero che si conosce e si ama, significa essere una testimonianza vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito. Conoscere se stessi, come c'invita a fare il consiglio di Socrate, è conoscersi come immagine di Dio, è conoscere Dio. In questo senso il nostro pensiero è ricordo di Dio, la conoscenza che ve lo ritrova è intelligenza di Dio, e l'amore che procede dall'uno e dall'altro è amore di Dio. C'è dunque nell'uomo qualcosa di piú profondo dell'uomo. Ciò che del suo pensiero rimane riposto (*abditum mentis*) non è che il segreto inesauribile di Dio stesso; come la sua, la nostra vita interiore piú profonda non è che il dispiegarsi, entro se stessa, della conoscenza che un pensiero divino ha di sé e dell'amore che si porta. Guglielmo di S. Teodorico, Teodorico de Vrieberg e Maestro Eckhart si ricorderanno di questa lezione.

Tutta questa dottrina implica l'idea di una creazione, ma questa ci viene imposta dal modo stesso in cui abbiamo trovato Dio. Egli è l'*essentia* di cui gli altri esseri attestano l'esistenza, l'immutabilità che il cambiamento richiede come causa. Ora, l'abbiamo detto, cambiare è essere e non-essere, oppure è non essere completamente ciò che si è. Come potrebbe darsi l'essere ciò che veramente non è? E cosa altro potrebbe esserne la causa se non «ciò che veramente è»? Le cose dunque, per la loro stessa mutabilità, non cessano di proclamare: noi non ci siamo fatte da sole, è Lui che ci ha fatte. Ma poiché esse ricevono da Dio tutto ciò che possiedono di essere, esse non hanno per se stesse che la loro incapacità di esistere, cioè il non-essere; nella loro esistenza esse non sono per niente; in breve, sono state fatte dal nulla da Dio, ed è ciò che si dice creare.

Sovranamente immutabile, Dio non ha certamente dispiegato nel tempo la sua opera creatrice. Esprimendosi completamente nel suo Verbo, egli contiene eternamente in sé i modelli archetipi di tutti gli esseri possibili, le loro forme intelligibili, le loro leggi, i loro pesi, misure e numeri. Questi modelli eterni sono le idee, increate e consustanziali a Dio, della stessa consustanzialità del Verbo. Per creare il mondo, Dio non ha avuto che da dirlo; dicendolo, lo ha voluto e fatto. In un solo istante, senza successione di tempo, egli ha fatto esistere la totalità di ciò che fu, di ciò che è e di ciò che

sarà. Il racconto dell'opera dei sei giorni deve essere inteso in senso allegorico, perché Dio ha creato tutto in una volta, e se Egli ancora conserva, non crea piú. Tutti gli esseri futuri sono stati prodotti quindi fin dall'origine, con la stessa materia, ma sotto forma di germi (*rationes seminales*), che dovevano o devono ancora svilupparsi nella successione dei tempi, secondo l'ordine e le leggi che Dio stesso ha previsto. L'uomo non fa eccezione alla regola, salvo tuttavia per ciò che concerne l'anima. Adamo ed Eva, i corpi di tutti gli uomini futuri, erano fin dall'origine in potenza nella materia, invisibilmente, causalmente, come vi sono tutti gli esseri futuri che non sono ancora stati fatti. Agostino ha concepito quindi la storia del mondo come uno sviluppo perpetuo o, se si vuole, come un'evoluzione, ma che sarebbe tutto il contrario d'una evoluzione creatrice. Come gli individui, le loro specie erano fin dall'origine. Il mondo di Agostino si dispiega piuttosto nel tempo, e il tempo si dispiega col mondo, come un immenso e magnifico poema, ogni parte del quale, ogni frase, ogni parola, cade al suo posto, passa e si cancella davanti alla successiva, nel preciso momento che il genio del poeta le assegna in vista dell'effetto complessivo che vuole ottenere.

Le piú nobili creature di Dio sono gli angeli, di cui Agostino non sa se abbiano o no corpo. L'uomo viene dopo, non di molto inferiore all'angelo (« paulo minuisti eum ab angelis »), ma certamente composto, come abbiamo detto, di un'anima che si serve di un corpo e del corpo di cui essa si serve. Puramente spirituale e semplice, l'anima è unita al suo corpo da una inclinazione naturale che la porta a vivificarlo, a reggerlo e a vegliare su di lui. È per lei che la materia diventa un corpo vivente e organizzato. Presente tutta intera a tutte le sue parti, essa forma col corpo quest'unità che è l'uomo, ma è difficile sapere quale ne sia l'origine. L'autore del *De anima et eius origine* s'è infine riconosciuto incapace di risolvere questo problema. Ha Dio creato fin dall'origine i germi spirituali delle anime, o una sostanza spirituale con cui le anime future sarebbero in seguito formate, o ne ha affidato i germi agli angeli aspettando di riprenderli da loro per unirli ai corpi? Non lo sappiamo e sant'Agostino su questo punto ha rivendicato soltanto la libertà di ignorarlo.

Si è notato, senza dubbio, l'ottimismo metafisico cui s'ispira questa dottrina della creazione. Per quanto profondamente abbia subito l'influenza del platonismo, Agostino non ha ammesso per un istante solo che la materia fosse cattiva, né che l'anima fosse unita al corpo per castigo del peccato. Una volta liberato dal dualismo gnostico dei manichei, egli non vi è mai piú ricaduto. Invece, Agostino ha ripetuto senza posa che i rapporti attuali dell'anima col corpo non sono piú quelli che erano un tempo e che dovrebbero ancora essere. Il corpo dell'uomo non *è* la prigione della sua anima, ma lo è *diventato* per effetto del peccato originale, e lo scopo primo della vita morale è di liberarcene.

Dio, essendo immutabilità, è la pienezza dell'essere; egli è dunque il bene assoluto e immutabile. Creata dal nulla, la natura dell'uomo non è buona che per quel tanto ch'essa è, ma, in questa giusta misura, essa è buona. Cosí il bene è proporzionale all'essere; dal che consegue che il contrario del bene, che è il male, non può essere considerato come appartenente all'essere. Strettamente parlando, il male non esiste. Ciò che con questo nome si designa si riduce all'assenza di un certo bene in una natura che dovrebbe possederlo. È quanto si esprime dicendo che il male è una privazione. La natura decaduta è dunque cattiva in quanto viziata dal peccato, ma essa, in quanto natura, è un bene; precisamente, essa è quello stesso bene in cui il male esiste e senza il quale non potrebbe esistere.

Questo principio permette di spiegare la presenza del male in un mondo creato da un Dio buono. Se si tratta del male naturale, ci si ricorderà che, presa in sé, ogni cosa è buona per quello che è. Certamente ogni creatura finisce col perire, ma se si giudica dal punto di vista dell'universo, la distruzione dell'una è compensata dal comparire di un'altra, e la loro stessa successione fa la bellezza dell'universo, come quella delle sillabe che compongono un poema. Quanto al senso morale, il male s'incontra soltanto negli atti delle creature razionali. Questi atti, poiché dipendono da un giudizio della ragione, sono liberi: le colpe morali derivano dunque dal cattivo uso che l'uomo fa del suo libero arbitrio. È lui ad esserne responsabile, non Dio. Si può indubbiamente obiettare

che Dio non avrebbe dovuto dotare l'uomo di una volontà capace di sbagliare, e bisogna almeno riconoscere che il libero arbitrio non è un bene assoluto, giacché, inevitabilmente, esso comporta un pericolo. Tuttavia è un bene, ed è anche la condizione del piú grande dei beni: la beatitudine. Essere felice è la meta finale di ogni essere umano; per esserlo, bisogna che egli stesso si volga verso il Bene sovrano, lo voglia e se ne impadronisca. Gli occorre, quindi, essere libero. Invece di agire cosí, l'uomo si è distolto da Dio per godere di sé e delle cose stesse che gli sono inferiori. In ciò consiste il peccato che nulla rendeva necessario e di cui l'uomo stesso porta la responsabilità.

Il peccato originale, trasgressione alla legge divina, ha avuto come conseguenza la ribellione del corpo contro l'anima; di qui vengono la concupiscenza e l'ignoranza. L'anima fu creata da Dio per reggere il corpo, ed ecco ch'ella è, al contrario, retta da lui. Ormai rivolta alla materia, l'anima si appaga del sensibile, e, dato che trae da se stessa le sensazioni e le immagini, si sfinisce a fornirle. Come dice Agostino, ella dà qualcosa della sua sostanza per formarle. Sfinita da questa perdita di sostanza, rivestita d'una crosta d'immagini sensibili, l'anima cessa presto di riconoscersi; ella arriva a non credere piú che alla realtà della sola materia, e a credersi anche lei un corpo. Questo, e non il corpo, è la tomba dell'anima, e tale è anche il male da cui deve liberarsi.

Nello stato di decadenza in cui si trova, l'anima non può salvarsi con le sue forze. L'uomo ha potuto cadere spontaneamente, cioè con il suo libero arbitrio, ma il suo libero arbitrio non gli basta per risollevarsi. Gli è che non si tratta piú allora soltanto di volere, ma di potere. Il momento decisivo della storia personale di Agostino era stato la scoperta del peccato, della sua incapacità di risollevarsi senza la grazia della Redenzione, e del suo successo nel farlo con questo aiuto divino. Si capisce quindi che egli abbia insistito, fin dall'inizio della sua carriera dottrinale, sulla necessità della grazia, e con una forza insistente di cui, dopo san Paolo, non si conoscevano altri esempi. Le controversie antipelagiane, che iniziarono verso il 412, non fecero che invitarlo ad insistervi con maggior vigore. Non si possono sostenere

per piú di vent'anni dispute di questo genere senza talvolta forzare l'espressione nel calore del dibattito. Rispondendo instancabilmente alle obiezioni contro la necessità della grazia, può sembrare che ci si dimentichi del libero arbitrio, o viceversa. La posizione di Agostino resta nondimeno stabile e chiara: la grazia è necessaria al libero arbitrio dell'uomo per lottare efficacemente contro gli assalti della concupiscenza sregolata dal peccato e per essere benemeriti davanti a Dio. Senza la grazia si può conoscere la Legge; con essa si può, inoltre, adempierla. Iniziativa divina, la grazia precede quindi in noi ogni sforzo efficace per risollevarci. Senza dubbio essa nasce dalla fede, ma la stessa fede è una grazia. È per questo che la fede precede le opere, non nel senso ch'essa dispensi dal compierle, ma perché le buone opere e il loro merito nascono dalla grazia, e non inversamente. Non bisogna, d'altra parte, dimenticare che la grazia è un aiuto concesso da Dio al libero arbitrio dell'uomo; essa quindi non lo elimina, ma coopera con lui restituendogli l'efficacia per il bene di cui il peccato l'aveva privato. Due condizioni sono dunque richieste per fare il bene: un dono di Dio che è la grazia, e il libero arbitrio. Senza il libero arbitrio non ci sarebbe problema; senza la grazia il libero arbitrio non vorrebbe il bene, o se lo volesse, non potrebbe compierlo. La grazia non ha dunque l'effetto di sopprimere la volontà, ma di renderla buona, da cattiva che è diventata. Questo potere di usare bene del libero arbitrio (*liberum arbitrium*) è precisamente la libertà (*libertas*). La possibilità di fare il male è inseparabile dal libero arbitrio, ma poter non farlo è un contrassegno della libertà, e trovarsi confermato nella grazia al punto di non poter piú fare il male è il grado supremo della libertà. L'uomo che è piú completamente dominato dalla grazia di Cristo è quindi anche il piú libero: « libertas vera est Christo servire ».

Questa libertà plenaria non è accessibile in questa vita, ma avvicinarlesi quaggiú è il mezzo per ottenerla dopo la morte. Distogliendoci da Dio verso i corpi l'abbiamo perduta; è distogliendoci dai corpi verso Dio che potremo riconquistarla. La caduta fu un movimento di cupidigia, il ritorno verso Dio è un movimento di carità, che è l'amore per ciò solo che

merita di essere amato. Espressa in termini di conoscenza, questa conversione a Dio consiste nello sforzo della ragione che lavora a volgersi dal sensibile verso l'intelligibile, cioè dalla scienza verso la sapienza. Si chiama «ragione inferiore» una ragione che si dedica allo studio delle cose sensibili, riflessi mutevoli delle Idee; si chiama «ragione superiore» questa stessa ragione nel suo sforzo per liberarsi dall'individuale sensibile e per elevarsi progressivamente alla contemplazione intellettuale delle Idee. Platone e Plotino sapevano che questo è il fine che bisogna raggiungere; sembra anche, talvolta, ch'essi l'abbiano conseguito in una specie di estasi che non dura che un istante. A maggior ragione il Cristiano può elevarsi a tanto con l'aiuto della grazia, ma presto egli ricade in se stesso, accecato dal fulgore insostenibile della luce divina. Non si può fissare il Sole degli spiriti. Ma la volontà può già quello che ancora non può l'intelletto. Mentre la concupiscenza lo trascina verso i corpi come verso il suo centro di gravità, la carità lo trascina a gravitare verso Dio per aderirgli, goderne e trovare in lui la sua beatitudine. In questo il Cristiano si rivela veramente filosofo, perché quello che i pagani avevano detto che si doveva fare, ma di cui erano incapaci, egli lo fa. La sola ragione per filosofare è quella di essere felici; soltanto colui che è veramente felice è veramente filosofo, e solo il Cristiano è felice, perché egli solo possiede il vero Bene, fonte di ogni beatitudine, e lo possiederà per sempre.

Solo il Cristiano lo possiede, ma tutti i Cristiani lo possiedono insieme. Gli uomini che amano Dio sono uniti a lui dall'amore che gli portano, e sono anche uniti tra loro dall'amore comune ch'essi hanno per lui. Un popolo, una società, è l'insieme di uomini uniti nella ricerca e nell'amore di uno stesso bene. Vi sono dunque dei popoli temporali, uniti nel tempo per la ricerca di beni temporali necessari alla vita, il piú alto dei quali, poiché comporta tutti gli altri, è la pace, la tranquillità che nasce dall'ordine. Uomini come i pagani, anche i cristiani vivono nella città temporale, collaborano al loro ordine e ne approfittano, ma quali che siano le loro città temporali, tutti i cristiani, di tutti i paesi, di tutte le lingue e di tutte le epoche, sono uniti dal loro comune amore dello stesso Dio e dalla comune ricerca della stessa beatitudine.

Anch'essi, dunque, formano un popolo, i cui cittadini si reclutano in tutte le città terrestri, e la cui sede mistica può chiamarsi la « Città di Dio ». Ne sono membri tutti gli eletti, quelli che furono, che sono e che saranno. Adesso le due città sono mescolate l'una con l'altra, ma il giorno dell'ultimo giudizio esse saranno finalmente separate e costituite distintamente. La costruzione progressiva della città di Dio è dunque la grande opera, incominciata fin dalla creazione, proseguita poi incessantemente, che dà il suo significato alla storia universale. L'immensa opera storica di sant'Agostino, il suo *De Civitate Dei*, ha come suo preciso oggetto l'esposizione a grandi linee di questa teologia della storia, per cui tutti gli avvenimenti importanti della storia universale sono altrettanti momenti della realizzazione del piano voluto e previsto da Dio. E tutta questa storia è attraversata da un grande mistero, che non è altro che quello della divina carità incessantemente all'opera per restaurare una creazione guastata dal peccato. La predestinazione alla beatitudine del popolo eletto e dei giusti è l'espressione di questa carità stessa. La nostra ragione non sa perché alcuni saranno salvati ed altri no, perché è un segreto di Dio, ma possiamo essere sicuri di una cosa, ed è che Dio non danna nessun uomo senza un'equità pienamente giustificata, anche se l'equità di questa sentenza resta cosí profondamente nascosta che la nostra ragione non può nemmeno sospettare che cosa essa sia.

Per la sua ampiezza e per la sua profondità, l'opera filosofica di sant'Agostino superava di gran lunga tutte le precedenti espressioni del pensiero cristiano, e la sua influenza doveva agire profondamente sui secoli successivi. Se ne troverà il segno ovunque; e ancor oggi essa si fa sentire. Ridotta alla sua formula piú schematica, essa si presenta, secondo l'espressione giustissima di san Tommaso d'Aquino, come uno sforzo per « seguire i platonici quanto piú la fede cattolica lo consentiva ». La dose di platonismo che il cristianesimo poteva sopportare gli ha permesso di darsi una tecnica propriamente filosofica, ma la resistenza opposta dal platonismo al cristianesimo ha costretto Agostino all'originalità. Poiché il suo genio gli permetteva di vincere queste resistenze, egli è riuscito nell'opera teologica che Origene aveva in parte

mancato, ma poiché queste resistenze erano, in alcuni punti, invincibili, certe indeterminazioni connesse alla sua filosofia sussistettero dopo di lui, come appello a qualche nuova riforma del pensiero cattolico e a un nuovo sforzo per eliminarle. Né questa riforma, né questo sforzo potevano giungere a compimento senza Aristotele. Platone s'era avvicinato all'idea di creazione quanto piú è possibile farlo senza raggiungerla, e, tuttavia, l'universo platonico, con l'uomo che esso contiene, non sono che immagini appena reali di ciò che solo merita il titolo di essere. Aristotele si era distolto dall'idea stessa di creazione: tuttavia il mondo eterno ch'egli aveva descritto godeva di una realtà sostanziale e, se si può dire, d'una densità ontologica degne dell'opera di un creatore. Per fare del mondo di Aristotele una creatura, e del Dio platonico un vero creatore, bisognava superare l'uno e l'altro con qualche ardita interpretazione dell'*Ego sum* dell'*Esodo*. Il grande merito di Agostino è di averne spinto l'interpretazione fino all'immutabilità dell'essere, perché questa interpretazione è verissima, ed egli ne ha dedotto genialmente tutte le conseguenze che comporta. Per andare ancora piú lontano era necessario un altro sforzo di genio, e doveva essere opera di san Tommaso d'Aquino.

III - DA BOEZIO A GREGORIO MAGNO

Boezio (Anicio Manlio Torquato Severino Boezio), nato a Roma verso il 470 e morto verso il 525, studiò dapprima a Roma, poi ad Atene. Legato alla persona del re goto Teodorico, console, poi *magister palatii*, fu accusato di cospirazione, vide confiscati i suoi beni e fu imprigionato. È durante una lunga detenzione ch'egli scrisse il *De consolatione philosophiae*, per cercare nella sapienza un rimedio all'avversità. Fu, infine, giustiziato a Pavia, e siccome la sua condanna fu dapprima attribuita a motivi religiosi, lo si considerò a lungo come un martire, e il culto che gli si attribuiva a Pavia finí con l'essere confermato ufficialmente nel 1883. D'altra parte, la critica moderna ha messo in dubbio a lungo l'autenticità

degli opuscoli teologici che gli sono tradizionalmente attribuiti, e poiché essi sono gli unici suoi scritti il cui cristianesimo sia indiscutibile, la loro inautenticità ci lascerebbe senza risorse per stabilire se egli fu, se non un martire, almeno un autore cristiano. La scoperta da parte dello Holder, nel 1877, di un frammento di Cassiodoro che attribuisce a Boezio un *librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica*, sembra aver posto fine alla controversia, e conclusa la questione a favore dell'autenticità degli *Opuscula.*

L'opera di Boezio è multiforme e non c'è un aspetto del suo pensiero che non abbia influenzato il Medioevo, ma in nessun campo la sua autorità fu piú diffusa che sul terreno della logica. Gli si deve un primo commento sull'*Introduzione* (*Isagoge*) di Porfirio tradotta in latino da Mario Vittorino, e un secondo commento della stessa opera, da lui stesso ritradotta; una traduzione e un commento delle *Categorie* di Aristotele; una traduzione e due commenti del *De interpretatione*, uno per i principianti, l'altro per i lettori piú progrediti; le traduzioni dei *Primi analitici*, *Secondi analitici*, *Argomenti sofistici* e *Topici* di Aristotele; poi una serie di trattati di logica: *Introductio ad categoricos syllogismos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis*; infine un commento sui *Topici* di Cicerone che ci è giunto incompleto. Si può dire che, con l'insieme di questi trattati, Boezio è diventato il professore di logica del Medioevo fino al momento in cui, nel XIII secolo, l'*Organon* completo di Aristotele (cioè l'insieme delle sue opere di logica) fu tradotto in latino e direttamente commentato. Del resto, l'opera logica dello stesso Boezio sarà oggetto di una progressiva scoperta. Da Alcuino fin verso la metà del XII secolo, si ritroverà successivamente il gruppo di scritti che piú tardi si chiamerà la *logica vetus*. L'*Heptateuchon* di Teodorico di Chartres li contiene quasi tutti, e si può vedere quale posto vi occupi Boezio; Porfirio, *Introduzione*; Aristotele, *Categorie*; *De interpretatione*, *Primi analitici*, *Topici*, *Elenchi sofistici*; Pseudo-Apuleio, *De interpretatione*; Mario Vittorino, *De definitionibus*; Boezio, *Introductio ad categoricos syllogismos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De differentiis topicis*; Cicerone, *Topici*. L'opera logica di Abelardo,

ad esempio, sarà principalmente una serie di commenti sui commenti di Boezio che egli stesso ha conosciuto. Verso la metà del XII secolo i *Secondi analitici* di Aristotele si aggiungeranno a questa lista, inaugurando il nuovo gruppo di opere conosciuto sotto il nome di *logica nova*.

Il successo di Boezio non è effetto del caso. Egli stesso s'era assegnato questo ruolo d'intermediario tra la filosofia greca e il mondo latino. La sua prima intenzione era di tradurre tutti i trattati di Aristotele, tutti i dialoghi di Platone, e di dimostrare con dei commenti il fondamentale accordo delle due dottrine. Boezio è rimasto ben lontano dalla realizzazione di questo immenso progetto, ma noi gli dobbiamo un insieme di idee abbastanza unitario e ricco perché l'essenziale del messaggio che egli si proponeva di trasmettere sia arrivato a destinazione.

L'autore del *De consolatione philosophiae* non soltanto ha trasmesso al Medioevo l'immagine allegorica della filosofia che ancora si vede scolpita sulla facciata di certe cattedrali; egli ne ha lasciato una definizione, e allo stesso tempo una classificazione delle scienze che essa domina. La filosofia è l'amore della sapienza: con ciò non si deve intendere semplicemente l'abilità pratica e nemmeno la conoscenza speculativa astratta, ma una realtà. La sapienza è questo pensiero vivente, causa di tutte le cose, che sussiste in se stessa e non ha bisogno che di sé per sussistere. Illuminando il pensiero dell'uomo, la sapienza lo rischiara e l'attira a sé con l'amore. La filosofia, o amore della sapienza, può quindi essere considerata indifferentemente come il conseguimento della sapienza, la ricerca di Dio o l'amore di Dio.

La filosofia, presa come genere, si divide in due specie: teorica o speculativa, attiva o pratica. La filosofia speculativa si suddivide a sua volta in tante scienze quante sono le classi degli esseri da studiare. Tre tipi di esseri sono oggetto di conoscenza vera: gli intellettibili (*intellectibilia*), gli intellegibili (*intelligibilia*) e i naturali (*naturalia*). Con il termine intellettibili, già usato da Mario Vittorino, ma che dice d'aver forgiato lui stesso, Boezio intende gli esseri che esistono o dovrebbero esistere fuori della materia. Tali sono Dio e gli angeli, forse anche le anime separate dai loro corpi. Gli intel-

legibili, invece, sono degli esseri concepibili dal puro pensiero, ma caduti nei corpi. Tali sono le anime nel loro stato presente: sono gli intellettibili degenerati in intellegibili a contatto del corpo. La scienza dell'intellettibile è la teologia; Boezio non propone un nome per quella dell'intellegibile, ma forse non si tradirebbe il suo pensiero chiamandola psicologia. Restano i corpi naturali, la scienza dei quali è la fisiologia, o, come noi diremmo, la fisica. Designando con un solo nome l'insieme delle discipline che la compongono, Boezio chiama *Quadrivium* il gruppo di quattro scienze che copre lo studio della natura: aritmetica, geometria, astronomia e musica. Il senso che egli stesso dà a questo termine è quello di « quadruplice via verso la sapienza ». Queste scienze sono infatti le strade della sapienza, e chi le ignora non potrebbe pretendere di amarla. Come la filosofia teoretica si divide secondo gli oggetti che si devono conoscere, la filosofia pratica si divide secondo gli atti che si devono compiere. Essa comprende tre parti: quella che insegna a comportarsi da soli mediante l'acquisizione delle virtú, quella che consiste nel far regnare nello stato queste stesse virtú di prudenza, giustizia, fortezza e temperanza; infine quella che presiede all'amministrazione della società domestica.

A queste quattro parti della filosofia s'aggiungono altre tre discipline, il cui insieme forma il *Trivium*: la grammatica, la retorica e la logica. Esse si propongono piú il modo di esprimere la conoscenza che l'acquisizione della conoscenza stessa. Una difficoltà, tuttavia, sorge a proposito della logica. Essa è un'arte piuttosto che una scienza e, di conseguenza, Boezio si chiede se si debba considerarla come una parte della filosofia o come uno strumento al servizio della filosofia. Le due tesi, d'altronde, gli sembrano conciliabili: come arte di discernere il falso e il verosimile dal vero, essa ha un suo proprio oggetto e quindi può entrare, come parte, nella filosofia; ma poiché il saperlo fare è utile a tutte le altre parti della filosofia, tutte se ne servono come strumento. Come la mano, che è contemporaneamente una parte del corpo e l'aiuto di tutto l'intero corpo.

La logica di Boezio è un commento di quella di Aristotele, in cui spesso traspare il desiderio di interpretarla secondo la

filosofia di Platone. Questo fatto si spiega perché Boezio segue da vicino un commento di Porfirio (J. Bidez), ed esso spiega a sua volta il pullulare di opinioni contrarie che nel XII secolo s'affronteranno sull'oggetto della dottrina di Aristotele; infatti tutti i professori commenteranno il testo di Boezio, ma mentre gli uni prenderanno in considerazione ciò che egli aveva conservato di Aristotele, gli altri, al contrario, si collegheranno a ciò che il suo autore vi aveva introdotto di Platone. Sotto questo aspetto, il problema cruciale è quello della natura delle idee generali, o universali. Si è parlato a lungo della filosofia medievale come se essa si fosse fondata quasi interamente sul problema degli universali. Sembra che sia stato V. Cousin ad aver lanciato questa tesi nella sua Introduzione alle *Ouvrages inédits d'Abelard*, e poiché, come dice Sainte-Beuve, Cousin non faceva niente « senza fanfara », essa ha avuto un brillante successo. Tutta l'*Histoire de la philosophie scolastique* di B. Hauréau ne ha subito l'influenza, e ancora oggi, il grande affresco abbozzato da P. Lasserre nel t. II di *La jeunesse de Renan* (*Le drame de la métaphysique chrétienne*) testimonia l'ascendente che essa ha conservato su certi spiriti. Infatti il problema degli universali è un campo di battaglia sul quale gli avversari non impegnavano la lotta se non dopo essere forniti già di tutte le loro armi. Metafisiche contrarie hanno misurato le loro forze concorrendo a chi meglio sapesse risolverlo, ma esse non sono nate dalle soluzioni che proponevano.

Si considera, a ragione, come punto di partenza della controversia, un passaggio del suo *Isagoge* (Introduzione alle *Categorie* di Aristotele) dove, dopo aver enunciato che il suo studio verterà sui generi e le specie, il platonico Porfirio aggiunge ch'egli rimanda a piú tardi di decidere se i generi e le specie siano delle realtà sussistenti in se stesse o semplici concezioni della mente; in piú, supponendo che siano delle realtà, egli per il momento si rifiuta di dire se siano corporee o incorporee; infine, supponendo che siano incorporee, declina di esaminare se esistano separatamente dalle cose sensibili o soltanto unite ad esse. Da bravo professore, Porfirio evitava semplicemente di porre problemi di alta metafisica all'inizio di un trattato di logica scritto per i principianti.

Le questioni di cui egli evitava la discussione formavano, nondimeno, un programma magnifico, molto seducente per uomini che si trovavano cosí messi in condizione di scegliere tra Platone e Aristotele, senza aver a loro disposizione, almeno fino al XIII secolo, né Aristotele, né Platone. Ora, si constata che Boezio stesso non ha imitato la discrezione di Porfirio e che, nel suo desiderio di conciliare Platone e Aristotele, egli ha proposto due soluzioni.

Nei suoi due commenti all'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, prevale, naturalmente, la risposta di Aristotele. Boezio dimostra dapprima l'impossibilità che le idee generali siano delle sostanze. Prendiamo, come esempio, l'idea del genere « animale » e quella della specie « uomo ». I generi e le specie sono, per definizione, comuni a dei gruppi di individui; ora, ciò che è comune a parecchi individui non può essere esso stesso un individuo. Tanto piú è impossibile che il genere, per esempio, appartenga interamente alla specie (un uomo possieda interamente l'animalità), il che sarebbe impossibile se, essendo un essere, il genere dovesse dividersi tra le sue diverse partecipazioni. Ma supponiamo al contrario che i generi e le specie rappresentati dalle nostre idee generali (universali) non siano che semplici nozioni della mente; in altri termini, supponiamo che nulla assolutamente corrisponda nella realtà alle idee che noi ne abbiamo: in questa seconda ipotesi, il nostro pensiero, pensandole, non pensa nulla. Ma un pensiero senza oggetto non è che un pensiero di niente; non è nemmeno un pensiero. Se ogni pensiero degno di questo nome ha un oggetto, bisogna che gli universali siano dei pensieri di qualcosa, sicché il problema della loro natura ricomincia subito a porsi.

Di fronte a questo dilemma, Boezio aderisce ad una soluzione che prende a prestito da Alessandro d'Afrodisia. I sensi ci danno le cose in stato di confusione, o, per lo meno, di composizione; il nostro spirito (*animus*), che gode del potere di separare e di ricomporre questi dati, può distinguere nei corpi, per considerarle a parte, delle proprietà che non si trovano che in stato di mescolanza. I generi e le specie sono tra questi. O lo spirito li scopre in esseri incorporei, nel qual caso li trova completamente astratti, oppure li trova in esseri

corporei, nel qual caso egli estrae dai corpi ciò che essi contengono di incorporeo per considerarlo a parte come una forma nuda e pura. È quello che noi facciamo traendo dagli individui concreti dati nell'esperienza le nozioni astratte di uomo e di animale. Forse si obietterà che ciò significa ancora pensare ciò che non è; ma l'obiezione sarà superficiale, perché non c'è errore nel distinguere col pensiero ciò che nella realtà è unito. Nulla è piú legittimo del pensare la linea separatamente dalla superficie, benché si sappia che non esistono altri corpi che i solidi. L'errore sarebbe di pensare come congiunte delle cose che non lo sono in realtà: un busto d'uomo e il treno posteriore di un cavallo, ad esempio. Nulla impedisce quindi di pensare a parte i generi e le specie, benché essi non esistano a parte. E tale è la soluzione del problema degli universali: « subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora », essi sussistono in unione con le cose sensibili, ma li si conosce separatamente dai corpi.

Boezio ha trasmesso dunque al Medioevo piú che una semplice posizione del problema degli universali, e la soluzione che egli ne proponeva era sí quella di Aristotele, ma egli non la proponeva senza riserva.

Platone, egli aggiungeva, pensa che generi, specie e altri universali non sono soltanto conosciuti separatamente dai corpi, ma anche che esistono e sussistono al di fuori di essi; mentre Aristotele pensa che gli incorporei e gli universali sono sí oggetti di conoscenza, ma che essi sussistono soltanto nelle cose sensibili. Io non ho avuto l'intenzione di decidere quale di queste due opinioni sia vera, perché appartiene ad una piú alta filosofia. Noi ci siamo dunque applicati a seguire l'opinione di Aristotele, non perché l'approviamo di piú, ma perché questo libro è scritto in vista delle *Categorie* di cui Aristotele è l'autore.

Bastava d'altronde stringere Boezio un poco piú dappresso per vedere che la questione non era completamente risolta. Tutta la teoria aristotelica dell'intelletto agente, che dà il suo pieno significato alla nozione di astrazione, perché essa spiega come si possa pensare separatamente ciò che separatamente non esiste, manca nel testo di Boezio. Egli ci dice semplicemente che lo spirito preleva l'intellegibile dal sensibile, *ut solet*, senza ragguagliarci in alcun modo sulla natura e

la condizione di questa misteriosa operazione. Infine, poiché sussistono *circa sensibilia*, questi universali devono essere qualcosa. I lettori di Boezio non hanno dovuto quindi stupirsi troppo di trovare nel V libro del *De consolatione philosophiae* una dottrina molto differente. Un essere qualunque, l'uomo ad esempio, è conosciuto in diversi modi, con i sensi, l'immaginazione, la ragione e l'intelligenza. Il senso non vi vede che una figura in una materia: l'immaginazione si rappresenta la figura sola, senza la materia; la ragione trascende la figura e coglie in una veduta generale la specie presente negli individui; ma l'occhio dell'intelligenza vede ancora piú in alto, perché, superando la cinta dell'universo, contempla questa forma semplice in se stessa, in una pura veduta del pensiero. Queste formule, che nel *De anima* di Gundissalinus si combineranno con dei temi platonici venuti da altre fonti, testimoniano a sufficienza che, per Boezio, la realtà che corrisponde agli universali è quella dell'idea. Per lui, come per Agostino, la sensazione non è una passione subita dall'anima in conseguenza di qualche azione del corpo, ma l'atto attraverso il quale l'anima giudica le passioni subite dal suo corpo. Le impressioni sensibili ci invitano semplicemente a volgerci verso le idee. Meglio informati sulla storia, noi non possiamo dubitare del naturale platonismo di Boezio, ma nel Medioevo si è spesso esitato sul vero significato del suo pensiero. Lo si immaginerà volentieri tra Platone e Aristotele, ascoltare volta a volta l'uno o l'altro non sapendo che cosa decidere. Cosí lo vedrà, nel XII secolo, Goffredo di San Vittore:

> Assidet Boethius, stupens de hac lite,
> Audiens quid hic et hic asserat perite,
> Et quid cui favebat non discernit rite,
> Nec praesumit solvere litem definite.

Tuttavia, il Boezio reale della storia non ha esitato. Per lui la piú alta delle scienze non è nemmeno quella dell'intellegibile, oggetto della ragione, ma quella dell'«intellettibile», oggetto del pensiero puro, e l'intellettibile per eccellenza è Dio. Di questo oggetto noi abbiamo una conoscenza innata, che ce lo rappresenta come il bene supremo, cioè, secondo la stessa definizione che sant'Anselmo riprenderà (« cum nihil

Deo melius excogitari queat »), un essere tale che non si può concepire nulla di migliore. Per stabilirne l'esistenza, Boezio si appoggia su questo principio, che l'imperfetto non può essere che una diminuzione del perfetto; l'esistenza dell'imperfetto, in un ordine qualunque, presuppone dunque quella del perfetto. Ora, l'esistenza degli esseri imperfetti è manifesta, non si può dunque dubitare di quella di un essere perfetto, cioè di un bene fonte e principio di tutti gli altri beni. Si potrebbe, a rigore, dispensarsi dal provare che questo perfetto è Dio, perché il perfetto è migliore di tutto ciò che si può concepire. Riflettiamo tuttavia su questo, che ammettere che Dio non sia il perfetto sarebbe ammettere un essere perfetto che fosse anteriore a Dio, e di conseguenza suo principio. E Dio è il principio di tutte le cose; è lui, dunque, il perfetto. A meno, quindi, di ammettere un regresso all'infinito, il che è assurdo, deve esistere un essere perfetto e supremo, che è Dio. Sant'Anselmo riprenderà questi vari temi nel secolo XI, nel suo *Monologion*.

Essendo perfetto, Dio è il Bene e la beatitudine. In una formula che diventerà classica e che sarà ripresa specialmente da san Tommaso d'Aquino, Boezio definisce la beatitudine: lo stato di perfezione che consiste nel possedere tutti i beni: « statum bonorum omnium congregatione perfectum ». Dio è quindi beato, o piuttosto egli è la stessa beatitudine, da dove segue questo corollario, che gli uomini non possono diventare beati che partecipando di Dio e diventando essi stessi, per cosí dire, degli dei. Per cosí dire, perché la beatitudine dell'uomo non sarà mai in lui che una partecipazione a quella di Dio.

Causa prima dell'universo, come del resto basterebbe a dimostrarlo l'ordine delle cose, questo Dio sfugge alle determinazioni del nostro pensiero. Essendo perfetto, egli è di per sé tutto ciò ch'egli è. Dio è dunque assolutamente uno. Il Padre è Dio; il Figlio è Dio; lo Spirito Santo è Dio. La ragione della loro unità, dice Boezio, è la loro non-differenza (*indifferentia*), formula di cui si servirà piú tardi Guglielmo di Champeaux per spiegare come l'universale possa essere, contemporaneamente, uno e comune a parecchi individui. Se è perfettamente uno, aggiunge Boezio, esso sfugge

a tutte le categorie, e questa tesi sarà piú tardi lungamente sviluppata da Giovanni Scoto Eriugena. Tutto quello che si può dire di Dio concerne meno lui stesso che il modo in cui egli amministra il mondo. Cosí si parlerà di lui come del motore immobile delle cose (« stabilisque manens dat cuncta moveri »), o come di colui che esercita su tutto la sua provvidenza, e cosí per gli altri attributi divini di cui la teologia persegue lo studio; ma quando l'uomo ha detto di Dio tutto ciò che ne può dire, non l'ha ancora raggiunto tale quale è.

Tutte queste nozioni teologiche si presentano nel *De consolatione philosophiae* senza l'appoggio delle Scritture, il che non ha nulla di sorprendente poiché è la filosofia che parla. Notiamo tuttavia il caso, unico sembra, del lib. III, pr. 12, in cui Boezio dice del Bene supremo: *regit cuncta fortiter, suaviterque disponit.* È incontestabilmente una citazione di un testo ben noto del *Libro della Sapienza* (VIII 1) che sant'Agostino aveva citato instancabilmente. Se si tiene conto del fatto che, nel Preambolo del suo *De Trinitate*, Boezio si richiama apertamente a sant'Agostino, non si rischierà molto d'ingannarsi dicendo che le coincidenze tra la dottrina del *De consolatione philosophiae* e quelle di Agostino non sono fortuite. Anche quando parla soltanto da filosofo, Boezio pensa da cristiano.

Dopo l'intellettibile che è Dio, l'intellegibile che è l'anima. Trattando dell'origine dell'anima possiamo utilizzare soltanto due testi, che mutuamente però si confermano e il cui contenuto è molto curioso. Il primo si trova nel commento dialogato su Porfirio, capitolo XI; è quello, da noi già ricordato, in cui Boezio parla

> dello stato e della condizione delle anime umane che, dopo essere state unite alla prima sostanza intellegibile (gli angeli), sono degenerate tuttavia a contatto dei corpi, dagli intellettibili agli intellegibili, cosicché esse non sono piú né oggetti per l'intelletto, né capaci di farne uso, ma ritrovano la felicità nella purezza dell'intelligenza, ogni volta che si applicano agli intellegibili.

Se le anime sono state unite agli angeli, hanno dovuto preesistere ai corpi. Il secondo testo del *De consol. philos.* III, met. II e pr. 12, abbozza la stessa dottrina e la collega a quella

della reminiscenza platonica. Aggiungiamo che Alberto Magno (*De anima*, III, 2 10) annovererà, piú tardi, Boezio tra i sostenitori della preesistenza delle anime. Egli si è dunque servito della libertà che sant'Agostino gli concedeva per procedere nel senso di Platone e di Macrobio.

Abbiamo notato, a proposito degli universali, la gerarchia delle attività conoscitive. Boezio non s'è dilungato su questo punto, ma ha sviluppato lungamente le sue vedute sulla volontà. L'argomento stesso del *De consolatione philosophiae* ve lo invitava. Minacciato di morte, egli non poteva che consolarsi nel pensiero di un Dio provvidenza, alla cui volontà bisogna aderire se si vuol essere felici, qualunque siano le avversità della fortuna. È qui (II, pr. 1 e 2) che Boezio sviluppa la celebre allegoria della Ruota della Fortuna che, da allora, i miniaturisti hanno illustrato. Gli esseri naturali tendono naturalmente verso i loro luoghi naturali, dove si preserverà la loro integrità; l'uomo può e deve fare lo stesso, ma lo fa con la sua volontà. Volontà è sinonimo di libertà. Come conciliare la libertà con una provvidenza che ha regolato tutto in anticipo e non lascia nemmeno posto al caso? È perché la volontà non è tale, e di conseguenza non è libera, se non in quanto l'uomo è dotato d'una ragione capace di conoscere e di scegliere. Meglio si fa uso della ragione, piú si è liberi. Dio e le sostanze intellettibili superiori godono di una conoscenza cosí perfetta, che il loro giudizio è infallibile: la loro libertà è quindi perfetta. Nell'uomo, l'anima è tanto piú libera quanto piú essa si regola sul pensiero divino; lo è già meno quando si volge verso la conoscenza delle cose sensibili, meno ancora quando si lascia dominare dalle passioni del corpo ch'essa anima. Volere ciò che il corpo desidera è il grado estremo di schiavitú; volere ciò che vuole Dio, amare ciò che egli ama, è la piú alta libertà, è quindi la felicità:

> O felix hominum genus
> Si vestros animos amor
> Quo coelum regitur, regat.

Forse si obietterà che il problema resta intatto: se le previsioni di Dio sono infallibili, o la nostra volontà non potrà

decidere diversamente da come egli ha previsto, e non sarà libera, oppure essa lo potrà, e l'infallibilità della provvidenza sarà messa in difetto. È il classico problema dei « futuri contingenti ». Semplice questione di logica in Aristotele, che non insegnava la previsione divina degli atti umani, essa proponeva ai cristiani un problema metafisico e teologico tra i piú difficili: come conciliare la libertà umana con la previsione dei nostri atti da parte di Dio? La risposta di Boezio consiste nel separare i due problemi della previsione e della libertà. Dio prevede infallibilmente gli atti liberi, ma li prevede come liberi; il fatto che questi atti siano previsti non fa sí che essi siano necessitati. È del resto in seguito ad una illusione che noi poniamo il problema cosí. Dio è eterno e l'eternità è il possesso totale, perfetto e simultaneo di una vita senza fine (« aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio »); Dio vive dunque in un perpetuo presente. Non è cosí per il mondo, perché questo dura nel tempo, e anche se si ammettesse con Aristotele ch'esso è sempre esistito, si dovrebbe qualificarlo come *perpetuo* (perpetuamente mutevole), ma non come *eterno* (immobilità d'una presenza totale). C'è dunque un prima e un poi negli avvenimenti, ma non nella conoscenza totalmente presente che ne ha Dio. Egli non *prevede*, *provvede*; il suo nome non è « previdenza » ma « provvidenza »; egli vede quindi eternamente il necessario come necessario e il libero come libero. Io vedo che il sole si alza; il fatto che io lo vedo non è la causa del suo alzarsi. Io vedo che un uomo cammina; questo non l'obbliga a camminare. Allo stesso modo, l'immobile e permanente visione, che Dio ha dei nostri atti volontari, non toglie nulla alla loro libertà.

Avaro di precisazioni sull'origine dell'anima, Boezio è ancor meno prodigo trattando del suo fine. Egli insiste sulle sanzioni immanenti alla vita morale stessa; i buoni si deificano per il fatto che sono buoni, è la loro ricompensa; i cattivi si degradano per la loro malvagità, è il loro castigo. Interpretando in senso morale la mitologia del *Fedro*, Boezio ritiene che, fin da questa stessa vita, l'avaro diventi lupo per la sua rapacità, il furbo diventi volpe, il pigro si cambi in asino e il dissoluto in porco. Che dopo la morte ci sia un purgatorio

per le anime colpevoli e supplizi per i criminali, Boezio non ne dubita in alcun modo, ma il dissertarne non rientra nelle sue intenzioni.

Dopo la psicologia viene la fisiologia, o scienza della natura. Quella che Boezio ha proposto nel bel poema del *De consolatione philosophiae*, lib. III, metr. 9, non è che un riassunto in ventotto versi del *Timeo* commentato da Calcidio. Dio, cedendo alla generosità della sua idea di bene, orna di forme ad immagine delle idee una materia caotica; le dottrine dei numeri, degli elementi, dell'anima del mondo e della liberazione dell'anima attraverso la contemplazione vi sono brevemente, ma nettamente indicate. Questo scenario cosmologico non ha nulla di originale, ma Boezio ne ha approfondito due punti: il rapporto della provvidenza col destino e la struttura metafisica degli esseri.

D'accordo con Calcidio, Boezio subordina alla provvidenza ciò ch'egli chiama destino. Considerato nel pensiero ordinatore di Dio, l'ordine delle cose è la Provvidenza; considerato come la legge interiore che regola dall'interno il corso delle cose, è il destino. Si tratta di due realtà distinte, perché la provvidenza è Dio e sussiste eternamente nella sua perfetta immobilità, mentre il destino, che non è che la legge di successione delle cose stesse, si svolge con esse nel tempo. Realizzazione nel tempo dei decreti eterni della provvidenza, il destino non vi si oppone, non fa che servirla. Ma esso non deroga nemmeno alla libertà umana. In una serie di cerchi concentrici in movimento, il centro resta immobile e libero. Colui che rimanesse fermamente fisso nella contemplazione dell'intellettibile supremo sarebbe dunque, contemporaneamente, perfettamente immobile e perfettamente libero. C'è in questo una curiosa evasione dallo stoicismo con l'aiuto di una specie di platonismo cristiano.

Il secondo problema approfondito da Boezio è uno di quelli in cui il suo pensiero riuscí piú personale e fecondo. Con Platone e Agostino egli identifica l'essere col bene e il male col non-essere. Dunque, per tutto ciò che esiste, è una sola e medesima cosa l'essere e l'essere buono. Ma se le cose sono *sostanzialmente* buone, in che cosa differiscono dal bene in sé, che è Dio?

La risposta di Boezio è contenuta in una formula la cui densità provocherà numerosi commenti: « diversum est esse et id quod est ». Che cosa significa? Ogni essere individuale è un gruppo di accidenti unico e irriducibile ad ogni altro. Siffatto insieme di determinazioni collegate (dimensioni, qualità sensibili, figura, ecc.) è ciò stesso che è (*id quod est*). « Ciò che è » risulta quindi dall'insieme delle parti che lo compongono: tutte collettivamente, ma nessuna di esse presa singolarmente. Ad esempio, poiché l'uomo si compone di un'anima e di un corpo, egli è contemporaneamente corpo e anima, ma non è né un'anima né un corpo. Cosí dunque, in ogni parte, l'uomo non è ciò che egli è (« in parte igitur non est id quod est »). Questo è il caso di ogni essere composto, poiché esso è l'insieme delle sue parti, ma non è nessuna di esse. Esso è dunque, come composto, ciò che non è come parti. È quanto fondamentalmente significa la formula: nel composto c'è diversità tra l'essere e ciò che è. In una sostanza semplice come Dio, tutto va diversamente; si può dire che, a motivo della sua perfetta semplicità, il suo essere e ciò che egli è fanno tutt'uno.

Resta da cercare che cosa è questo essere (*esse*) della sostanza composta, che in sé si distingue da « ciò che è ». Poiché l'essere si riferisce qui a ciò che lega le parti di un composto in un tutto, è l'elemento costitutivo del tutto che è l'« essere » di « ciò che è ». Ora, ogni composto è fatto di elementi determinati da un elemento determinante. L'ultimo determinato è materia, l'ultimo determinante è forma. Ad esempio, l'uomo si compone di una materia organizzata in corpo e di un'anima che organizza questa materia in corpo. L'anima è ciò per cui l'uomo è ciò che è; essa è il *quo est* di questo *id quod est*, e, poiché essa lo fa essere, è il suo essere (*esse*). L'essere d'una sostanza composta è dunque la forma per la quale questa sostanza è ciò che essa è. Ora, notiamolo, questa forma costitutiva della sostanza composta non è questa sostanza totale; essa non ne è che una parte. Presa separatamente, essa non esiste. Ciò che è proprio di questa sostanza composta (ed è per questo che tutto ciò che non è Dio si distingue da Dio) è dunque che anche il suo *esse* non è, o, se si preferisce, il suo essere stesso non è ancora che un *quo est*. Da qui le formule

sulle quali si eserciterà la sagacia dei filosofi del Medioevo: *Diversum est esse* (la forma) *et id quod est* (la sostanza completa); *ipsum enim esse* (la sola forma) *nondum est* (non è per sé sola sostanza), *at vero quod est* (la sostanza), *accepta essendi forma* (la forma che la fa essere), *est atque subsistit*. E ancora: *Omne quod est* (sostanza) *participat eo quod est esse* (per la forma che la fa essere), *ut sit*; *alio vero participat, ut aliquid sit* (essa riceve inoltre le sue qualità da altri principi). *Omni composito aliud est esse* (la forma), *aliud ipsum est* (il composto). Boezio dunque non poneva ancora nettamente il problema del rapporto dell'essenza con l'esistenza, ma quello del rapporto della sostanza col principio del suo essere sostanziale, cioè di ciò che la fa essere come sostanza. Per il loro stesso rigore, le formule in cui s'è depositato il suo pensiero renderanno piú difficile ad alcuni di superare, piú tardi, il piano della sostanza per raggiungere quello dell'esistenza, ma esse aiuteranno coloro che riusciranno a farlo a formulare essi stessi il loro pensiero in termini perfettamente rigorosi.

Il mondo dei corpi naturali si presentava dunque, infine, a Boezio come un insieme di partecipazioni alle idee divine, ordinate dalla provvidenza. Queste, forme pure, non possono unirsi alla materia; ma da queste forme immateriali ne sono venute altre, che sono nella materia e formano i corpi. A dirla giusta, non sono forme, ma, come dice Boezio nel suo *De Trinitate*, capitolo II, sono semplici immagini delle forme propriamente dette che sono le idee di Dio. Queste forme-immagini, figlie delle *species nativae* di Calcidio e sorelle delle *formae nativae* di Gilberto de la Porrée, sono in realtà quei principi attivi che si dicono nature, e che sono le cause interne dei movimenti dei corpi e delle loro operazioni.

Boezio non ha scritto un'enciclopedia, come faranno Isidoro di Siviglia e il Venerabile Beda, ma ha lasciato un *De institutione musica*, *De institutione arithmetica* e *De geometria*, che riproduce quella di Euclide. Questi manuali scolastici rappresentarono a lungo pressoché tutto ciò che il Medioevo saprà su questi argomenti. L'influenza di Boezio è stata molteplice e profonda. I suoi trattati scientifici hanno alimentato l'insegnamento del *Quadrivium*; le sue opere di logica hanno tenuto il luogo di quelle di Aristotele per parecchi secoli; i

suoi *Opuscoli* hanno dato l'esempio, che assillerà degli spiriti eccellenti del Medioevo, d'una teologia che si costituirebbe come scienza e, secondo l'espressione di Boezio stesso, si dedurrebbe secondo regole, partendo da termini precedentemente definiti; quanto al *De consolatione philosophiae*, lo si ritroverà presente e operante in tutte le epoche. Commentato dapprima dall'Anonimo di San Gallo, poi da Remigio di Auxerre e da Bovo di Corvay, lo sarà poi, per non citare che qualche nome, da Guglielmo di Conches, Nicola di Trivet, Pietro d'Ailly (verso il 1372), e Badius Ascensius lo commenterà ancora verso la fine del XV secolo. La sua composizione letteraria, alternata in prosa e in versi, contribuirà non poco al successo del genere « cantafavole ». Ne verrà tradotto il testo in anglosassone dal re Alfredo, in tedesco da Notkero Labeone, in francese da Giovanni di Meun; esso entrerà nella composizione del *Roman de la Rose*, e sarà utilizzato da Chaucer. Infine, omaggio supremo della Scienza Sacra, il Medioevo, al suo termine, darà, come « pendant » del *De consolatione philosophiae* che presiedeva alle sue origini, i *De consolatione theologiae* di Giovanni di Tambac, di Matteo di Cracovia e di Giovanni Gerson. Indubbiamente c'era parecchio neoplatonismo nel pensiero di questo cristiano; alcuni dei suoi commentatori medievali non hanno rinunciato a dirlo, e alcuni dei suoi storici moderni ancora se ne stupiscono; ma noi ora sappiamo che Boezio non è che un caso tra molti altri. Come s'è giustamente detto (B. Geyer), tutta la sua dottrina è un esempio classico dell'applicazione del precetto che egli stesso aveva formulato: « fidem si poteris rationemque conjunge ». Anche in ciò Boezio poteva, a giusto titolo, richiamarsi a sant'Agostino.

Tradurre, commentare, conciliare, trasmettere: tale era l'opera di Boezio nella sua prima intenzione. Essa era in armonia con i bisogni di questo VI secolo che si sente come in gestazione di un nuovo mondo. Altri, oltre a lui, ben presto incominciarono ad impegnarsi nello stesso compito ed a riassumere a grandi linee la cultura classica per salvaguardarla dalla distruzione. Nato tra il 477 e il 481, morto verso il 570, Cassiodoro contende a Boezio, nei nostri libri di storia, il titolo onorifico di « ultimo dei romani ». Egli lo merita, con

alcuni altri ancora. Dopo una brillante carriera politica egli fondò in Calabria il monastero di Vivarium e vi si ritirò per terminarvi i suoi giorni. È là ch'egli scrisse, oltre al suo *De anima*, le *Institutiones divinarum et secularium litterarum* (544).

Il *De anima* di Cassiodoro è un opuscolo che si può dire rientra in un genere letterario determinato. Ci sono dei *De anima* come ci saranno dei *De intellectu*. Quello di Cassiodoro s'è ispirato ai trattati di Agostino sullo stesso soggetto (*De quantitate animae*, *De origine animae*), ma anche al *De statu animae* composto da Claudiano Mamerto verso il 468. Abbiamo constatato parecchie volte come, all'origine, il pensiero cristiano provasse scarsa ripugnanza nei riguardi del materialismo stoico. Vediamo scomparire questa tendenza ovunque il neoplatonismo di Agostino esercita la sua influenza. Cosí Claudiano aveva ammesso che, come ogni essere creato, l'anima deve rientrare sotto una o piú categorie, la sostanza e la qualità, per esempio, ma l'aveva esclusa dalla categoria di quantità. D'accordo con Agostino, non le concedeva altra grandezza che quella, tutta metaforica, della conoscenza e della virtú. Ugualmente, nel suo *De anima*, Cassiodoro afferma la spiritualità dell'anima. Sostanza finita, poiché è mutevole e creata, essa è interamente presente all'interno del corpo, ma immateriale perché capace di conoscere, e immortale perché spirituale e semplice. Questo trattato sarà citato di frequente, e ancor piú di frequente plagiato in seguito. Quanto alle *Institutiones*, il II libro sarà spesso utilizzato come manuale nelle scuole monastiche, al punto che lo si tratterà come un'opera distinta, sotto il titolo di *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Esso, infatti, costituisce da solo una specie di enciclopedia delle arti liberali, o piuttosto di ciò che è necessario e sufficiente che ne sappia un monaco per studiare con profitto le Scritture e, a sua volta, insegnarle. Cassiodoro giustifica la sua impresa con l'autorità di sant'Agostino, e piú avanti diremo perché.

L'enciclopedia di Cassiodoro dovette il suo successo allo stile elegante e sciolto del suo autore; quella di Isidoro di Siviglia (morto nel 636) ha dovuto il suo alla massa di definizioni e di nozioni su tutti gli argomenti che essa metteva a disposizione del pubblico. Le sue *Origines*, o *Etymologiae*,

formano una specie di *memento* enciclopedico in venti libri ai quali questi due titoli si adattano ugualmente. Isidoro è persuaso, e ne persuaderà la massa dei suoi lettori, che la natura primitiva e l'essenza stessa delle cose si riconoscono dall'etimologia dei nomi che le designano. Quando non si conosce l'etimologia naturale di un nome, si può sempre inventarne una *ad propositum*, per la necessità della causa. Vere o false, spesso ingegnose, e talvolta ridicole, le etimologie di Isidoro si trasmetteranno di generazione in generazione fino alla fine del Medioevo. Ecco il contenuto di questa celebre enciclopedia: Libro I, Grammatica; II, Retorica e Dialettica; III, Aritmetica, Geometria, Astronomia, Musica, e cosí questi tre primi libri contengono l'insieme delle arti liberali; IV, Medicina; V, Storia universale, dalla creazione all'anno 627 dell'era cristiana; VI, i Libri sacri e gli uffici della Chiesa; VII, Dio, gli Angeli e i membri della Chiesa; VIII, la Chiesa; IX, Lingue, popoli, stati e famiglie; X, dizionario; XI, l'uomo; XII, gli animali; XIII, Cosmografia; XIV, Geografia; XV, monumenti, vie di comunicazione; XVI, Pietrografia, mineralogia; XVII, Agricoltura e orticoltura; XVIII, l'Esercito, la guerra, i giochi; XIX, la Marina, gli abbigliamenti; XX, Alimentazione, arti domestiche e strumenti agricoli. Il successo dell'opera si spiega facilmente: le Etimologie tenevano, in una biblioteca medievale, lo stesso posto che in una biblioteca moderna occupano l'*Enciclopedia britannica* o il *Larousse*. Si aveva spesso bisogno di consultarle.

Altre opere di Isidoro permettevano d'altra parte di completare le informazioni sommarie fornite da parecchie parti della sua enciclopedia. Il *De fide catholica* e il *Sententiarum libri tres* erano dei manuali di teologia; si poteva trovare una cosmologia nel *De ordine creaturarum*, una cosmografia e una meteorologia nel *De natura rerum*, una storia universale nel *Chronicon*, una storia moderna nella *Historia regum Gothorum et Vandalorum*. Molti lavori sono stati consacrati alle fonti di Isidoro di Siviglia, ma non sono le fonti di un pensiero, sono quelle di un dizionario. Studi di questo genere sono nondimeno assai utili in quanto essi permettono di vedere come si sia costituito il residuo di conoscenze generali ammassato dalla cultura classica latina, che doveva essere la prima

base su cui avrebbe vissuto l'Europa dell'alto Medioevo. Uomini da meno di Isidoro hanno contribuito ad arricchirlo. Uno, oggi cosí totalmente dimenticato come Martino di Bracara (morto nel 580), conserva ancora tuttavia qualche titolo alla nostra riconoscenza. Questo vescovo era un moralista, amava Seneca, e si è ispirato a lui quando non l'ha semplicemente copiato, nel suo *Senecae de copia verborum* (o *Formula vitae honestae*, o anche *De quattuor virtutibus*), come nei suoi trattati *De Ira* e *De paupertate*. In opere di questo tipo, il pensiero non progrediva troppo, ma la loro importanza dipende soprattutto da alcune nozioni fondamentali che esse salvavano dall'oblio riguardo alla dignità della vita morale e al valore assoluto della virtú. Non occorreva di piú per conservare vivente un ideale nel cuore di alcuni uomini. Questa favilla non aspettava che un terreno favorevole per riprendere forza ed incendiare tutto. Soprattutto, questi modesti scritti conservano il sentimento, cosí vivace nel Medioevo, di una comunità di cultura che collegava i cristiani, al di là delle loro origini, a ciò che di meglio aveva prodotto l'antichità classica. Non si legge piú affatto Cassiodoro, benché il suo spirito affascinante faccia ancora piacere; non si consulta Isidoro di Siviglia che per curiosità o per verificarvi dei riferimenti; Martino di Bracara non è piú che un nome conosciuto da qualche specialista, ma chi sa il ruolo attivo che al loro tempo ebbero questi conservatori di una civiltà in rovina conserva loro, ancor oggi, un riconoscente ricordo.

Nel VI secolo la vena dall'antica cultura romana sembra pressoché inaridita. I Padri latini ne avevano prolungato la durata utilizzandola ai fini del pensiero cristiano, ma, in quest'epoca, l'impero romano dov'essa era sorta, e che ne era come l'ambiente naturale, finisce di disgregarsi. Il nome del suo ultimo rappresentante è allora quello di papa Gregorio I, soprannominato Gregorio Magno (540-604) per il suo genio d'organizzatore. Nato da una famiglia patrizia di Roma, egli ereditò, come per diritto di nascita, la cultura tradizionale del suo paese, e la sua opera ne reca l'impronta. Il clamoroso successo dei suoi scritti è dovuto, tuttavia, piuttosto al loro perfetto adattamento ai bisogni della chiesa. Riformatore della liturgia e del canto della chiesa, che ancor oggi si chia-

ma «canto gregoriano», egli scrisse un *Liber regulae pastoralis*, sui doveri d'un pastore cristiano, che doveva essere tradotto in anglosassone da Alfredo fin dalla fine del IX secolo, e divenire cosí uno dei piú antichi documenti della prosa inglese. I suoi *Dialoghi*, che sono in realtà quattro libri di leggende agiografiche, e i suoi due libri di *Moralia in Job*, che sono un commento allegorico alle Scritture dove dominano le preoccupazioni morali, sono stati immensamente letti, utilizzati e citati durante il Medioevo. Benché l'influenza degli antichi non sia assente, non si deve immaginare Gregorio Magno come un umanista. Didiero, arcivescovo di Vienna in Gallia, mosso dal progredire dell'ignoranza attorno a lui, e forse non disponendo di nessuno che lo facesse al suo posto, aveva preso il partito eroico d'insegnare egli stesso la grammatica, indubbiamente con il commento dei poeti classici da cui essa era inseparabile. Bisogna credere che la cosa facesse scandalo perché Gregorio ne fu informato. La lettera violenta che egli scrisse a Didiero sorprende, anche sapendo quanto profondo fosse allora il decadimento delle lettere. Gregorio vi esprime la speranza che non si tratti che di una notizia falsa e che il cuore di Didiero non si sia lasciato cogliere dall'amore delle lettere profane. Come credere che un vescovo possa discutere di grammatica (*grammaticam quibusdam exponere*)? Le stesse labbra non potrebbero celebrare contemporaneamente Giove e Gesú Cristo! È grave, è abominevole che dei vescovi declamino ciò che non è decente nemmeno per un laico («Et quam grave infandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat ipse considera»). Sicuramente, Gregorio qui non pensa che sia immorale imparare il latino. Il suo vero pensiero, quale si esprime nel suo commento al *I libro dei Re* (V 30), è che non bisogna studiare le arti liberali che per comprendere le Scritture, ma che il loro studio per questo fine è indispensabile. Dio stesso ci offre queste conoscenze come una pianura da attraversare prima di inerpicarsi sulle vette delle lettere sante. Dunque non dobbiamo considerare Gregorio un oscurantista, ma, per dir tutto, riconosciamo che egli manca di entusiasmo. La Prefazione dei suoi *Moralia in Job* pone già il problema, spesso dibattuto dai grammatici del Medioevo, di sapere

quale sia la regola dell'uso del latino per un cristiano, la grammatica degli scrittori classici o quella che impone il testo latino della Bibbia. E Gregorio opta risolutamente per il secondo partito. Ciò che per un maestro di grammatica latina è un solecismo o un barbarismo non deve sgomentare un cristiano che commenta le Scritture, perché lo stesso testo sacro autorizza queste formule aberranti: « indignum vehementer existimo ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec et ullis interpretibus in Scripturae Sacrae auctoritate servatae sunt ». Protesta che vedremo ripresa contro i puristi del loro tempo da Smaragdo di Saint Michel e da Giovanni di Garlande. Ma anche il seguente rilievo di Gregorio merita di essere meditato: « Poiché la nostra esposizione prende origine dalla Scrittura conviene che questo figlio assomigli alla madre ». Cosí un latino cristiano tendeva naturalmente a succedere al latino classico, e questo fin dall'epoca patristica. È una delle numerose ironie della storia che proprio da questo avversario delle belle lettere sia partito l'immenso movimento di cultura letteraria, che, con la civiltà anglosassone, invaderà progressivamente l'Occidente.

IV - CHIESA E SOCIETÀ

Il progresso del Cristianesimo e lo sviluppo della teologia cristiana in Occidente hanno provocato, nel pensiero degli scrittori cristiani, dapprima semplici riflessioni, poi dottrine completamente elaborate, relative alla natura di questa nuova società che era la Chiesa cattolica, ai suoi rapporti con i gruppi etnici e i diversi stati ove essa reclutava i suoi membri e, per estensione, in generale alla natura di ogni società. Come la teologia cristiana ha influenzato il pensiero metafisico, la Chiesa cristiana ha influenzato la filosofia politica, ma è l'Antico Testamento che ha lasciato il segno piú profondo sulla metafisica, mentre la filosofia politica ha subito principalmente l'influenza del Vangelo e delle Epistole di san Paolo.

Il Cristianesimo è sorto nel popolo ebraico, in un periodo

in cui questo faceva parte dell'impero romano. Questo duplice fatto ci indica in quale direzione la storia debba condurre le sue ricerche per paragonare la concezione cristiana del corpo sociale a quelle che l'hanno preceduta.

Quello che noi chiamiamo il popolo ebraico era un organismo piú complesso di quanto si potrebbe essere tentati di credere. A prima vista, la sua unità sembra essere esclusivamente quella di una razza, i cui membri non sono tenuti insieme che dal legame del sangue. Infatti è ben cosí, al punto che quando Jahvè annuncia ad Abramo la futura grandezza del popolo di Israele, gli promette semplicemente che discenderà da lui una innumerevole posterità, come se fosse evidente che la sua posterità sarebbe stato questo stesso popolo: « Io; ecco la mia alleanza con te: diventerai padre d'una moltitudine di nazioni. Ti farò crescere straordinariamente, trarrò da te delle nazioni e da te usciranno dei re » (*Genesi*, XVII 3-6). Promessa spesso ripetuta dal Signore ai capi d'un popolo eletto, i cui membri sono tutti uniti da un legame che li ricollega al loro comune antenato e raccolgono il frutto della benedizione che egli ha ricevuto: « Io ti benedirò, moltiplicherò la tua posterità come le stelle del cielo e come la sabbia che è sulle rive del mare, e la tua posterità possiederà la porta dei suoi nemici » (*Genesi*, XXII 17).

È vero nondimeno che, insieme al legame di sangue, un altro legame assicura l'unità dei figli d'Israele: è la circoncisione. Questo rito è prescritto dapprima da Jahvè come un semplice segno d'alleanza suggellata tra Lui e il suo popolo e come il simbolo della promessa fecondità; ma si vede subito che questo segno da cui si riconosce la razza eletta può sostituirsi al legame di sangue e dispensarne. In questo senso, il popolo ebraico era un popolo, e non una semplice razza; lo è divenuto dal giorno in cui è stato possibile aggregarvisi sottomettendosi a dei riti e partecipando ad un culto, pur non essendo discendente di Abramo. Cosí, fin dall'origine, il popolo di Dio appare come una società religiosa che si recluta di preferenza in una certa razza, ma non si confonde con essa:

Quando avrà otto giorni, ogni maschio tra voi, di età in età, sarà circonciso, *tanto ch'egli sia nato nella casa, quanto ch'egli sia stato comprato a prezzo di denaro*, e la mia alleanza sarà nella vostra carne come

alleanza perpetua. Un maschio non circonciso, che non sarà stato circonciso nella carne, *sarà soppresso dal suo popolo*; egli avrà violato la mia alleanza (*Genesi*, XVII 12-14).

Ci sono dunque discendenti di Abramo che non fanno parte del popolo di Dio, e non tutti quelli che fanno parte di questo popolo discendono da Abramo (cfr. *Genesi*, XVII 27). Come si è costituita questa società?

Essa è il risultato di un patto, di cui il Signore ha liberamente preso l'iniziativa, e che niente, infatti, gli impediva di suggellare. Egli è il creatore del cielo e della terra, con tutto ciò ch'essi racchiudono, ivi comprese le nazioni. Padrone assoluto, perché non si sceglierebbe un popolo a preferenza di altri, e perché non sceglierebbe quello che gli piace, per la sola ragione che ciò gli piace?

Ora, se voi ascoltate la mia voce e conservate la mia alleanza sarete il mio popolo particolare tra tutti gli altri popoli, perché tutta la terra mi appartiene, ma voi, voi sarete per me un reame di sacerdoti e una nazione santa. Queste sono le parole che dirai ai figli d'Israele (*Esodo*, XIX 5-6).

Cosí la promessa, fatta prima ad Abramo, in ricompensa della sua obbedienza e della sua fede, rinnovata ad Isacco, perché Jahvè vuole ricompensare il figlio dell'obbedienza del padre, per aver questi obbedito alla sua voce, osservato i suoi doveri, i suoi comandamenti, i suoi statuti e leggi, finisce in un vero trattato in cui i diritti e i doveri delle parti contraenti sono accuratamente specificati. Jahvè li aveva già riassunti davanti a Mosè promettendogli di liberare gli Ebrei dalla schiavitú d'Egitto: «Vi prenderò come mio popolo, Io sarò il vostro Dio» (*Esodo*, VI 7). Patto a due, di conseguenza, da cui sono esclusi tutti gli altri popoli, come ne sono esclusi tutti gli altri dei: un patto tra il popolo di Dio e Dio contro tutti gli altri popoli, tra Dio e il popolo ch'egli s'è scelto, contro tutti gli altri dei.

Il solo nome che s'adatta ad una simile società è quello di teocrazia. Come chiamare diversamente un «popolo di sacerdoti» che Dio governa e protegge finché obbedisce alla sua legge? È un «popolo sacro a Jahvè» che Dio ha scelto ad essere «il suo popolo particolare, tra tutti i popoli che

sono sulla faccia della terra»; non che questo popolo si raccomandi a lui per il numero: anzi di tutti i popoli è il piú piccolo, ma perché Jahvè l'ama, e questo è sufficiente. Questo popolo ch'egli s'è scelto, il Signore lo governa proprio come un re i suoi sudditi: «È il Dio fedele, che conserva alleanza e misericordia fino a mille generazioni, per quelli che l'amano e osservano i suoi comandamenti; ma egli rende la pariglia di fronte a coloro che lo odiano facendoli perire» (*Deut.* VII 6-11). Minaccia che riguarda in primo luogo lo stesso popolo eletto, ma di cui esso può, se vuole, evitare gli effetti; quanto alle nazioni nemiche d'Israele, non c'è per loro nessun ricorso contro il giudizio celeste: Etei, Gergesei, Amoriti, Cananei, Ferezei, Evei, Jebusei; Jahvè promette ad Israele di sottometterglieli: «E quando Jahvè, tuo Dio, te li avrà consegnati e tu li avrai battuti, tu li distruggerai con l'anatema, non concluderai con loro alleanza, e non farai loro nessuna grazia» (*Deut.* VII 2). Sappiamo bene che il popolo ebraico è rimasto fedele a questa consegna e che le guerre ch'esso ha condotto contro i suoi nemici furono spesso guerre di sterminio (*Deut.* XIII 15-17).

La storia dell'antica Israele, fino al tempo dei Profeti, fu dunque quella di un popolo adottato da Dio, da lui benedetto finché si mostrava fedele, maledetto da lui dal momento in cui si fosse mostrato infedele:

> Jahvè oggi ti ha fatto dichiarare che sarai per lui un popolo particolare, come ti ha detto, osservando tutti i suoi comandamenti e ch'egli s'impegna, da parte sua, a darti la superiorità su tutte le altre nazioni ch'egli ha fatto: in gloria, rinomanza e splendore, di modo che tu sia un popolo santo a Jahvè, tuo Dio, com'egli ti ha detto (*Deut.* XXVI 18-19).

Espressioni veramente notevoli, perché si vede non il Dio di una nazione qualunque combattere per lei contro le altre nazioni e gli altri dei, ma il solo vero Dio scegliersi liberamente una nazione per farla sua e formare con essa una società da cui tutte le altre saranno escluse. Forte di questa promessa, Israele è dunque partita alla conquista degli altri popoli, assai piú preoccupata di asservirseli, o anche di distruggerli, che di farli entrare con lei in una comunità reli-

giosa sempre piú ampia dove potessero prendere posto tutti gli adoratori del vero Dio.

Dio per la nazione e con la nazione, tale è proprio infatti la formula che sembra piú felicemente riassumere il primo atteggiamento del popolo ebraico. I Profeti d'Israele, invece, hanno predicato una religione piú larga e piú comprensiva. Anche se è vero che essi non sono mai arrivati a farla completamente trionfare, forse perché essi stessi non ne hanno mai preso chiara coscienza, il loro ideale indica nondimeno un progresso sulla via dell'universalismo religioso. La difficoltà non consisteva, per gli Ebrei, nel capire che il popolo eletto avrebbe potuto un giorno essere abbandonato da Dio, perché questa minaccia pesava su di lui dal giorno stesso della sua creazione: essa consisteva piuttosto nel concepire una società religiosa in cui il solo legame sarebbe stato la comune adorazione del vero Dio, e di cui, di conseguenza, sarebbero stati chiamati a far parte tutti gli adoratori di Jahvè, a qualunque nazione essi potessero appartenere. Questo ideale era necessariamente legato alla concezione ebraica di un dio unico e creatore di tutti gli uomini; è naturale, quindi, che i principali Profeti d'Israele l'abbiano intravisto con alcune delle conseguenze che ne dovevano derivare per l'unione religiosa del genere umano.

L'allargamento della religione nazionale da parte dei Profeti non assomiglia per nulla, infatti, a quello cui portava, in altre nazioni, l'adorazione di divinità astrali e di conseguenza universali. Il culto di queste divinità astrali restava un politeismo e un sincretismo. Ciò che invece caratterizza il pensiero religioso del popolo ebraico, finché fu fedele al culto di Jahvè, è la sua irriducibile opposizione ad ogni sincretismo. Il vero Dio non s'accorda con gli altri, non cerca nemmeno di assorbirli, nega semplicemente la loro esistenza e li elimina. L'allargamento dello Jahvismo non è stato quindi il risultato della sua progressiva contaminazione con altri culti, ma, al contrario, della sua progressiva purificazione e del suo approfondimento. Via via ch'egli veniva piú chiaramente concepito, non soltanto come il piú potente tra gli dei, ma come il solo vero Dio perché egli è l'unico creatore del cielo e della terra, Jahvè doveva necessariamente rifiutare

di lasciar rinchiudere il suo culto nei limiti d'una sola nazione. Creatore e padre di tutti gli uomini, e non unicamente degli Ebrei, Jahvè si trovava ad essere di pieno diritto Dio di tutti gli uomini, e non soltanto il Dio degli Ebrei. Il dramma che s'è svolto nella coscienza dei Profeti d'Israele è sorto tutto da qui. Si trattava per loro di capire, e anche di confessare pubblicamente, che in virtú della sua stessa natura il Dio da cui Israele aveva ricevuto la rivelazione esclusiva non era e non poteva piú rimanere esclusivamente il Dio degli Ebrei.

È difficile mettere in evidenza piú chiaramente di quanto ha fatto Isaia il legame col quale sono collegate queste diverse idee. Il Dio che ha creato il cielo e la terra non è un Dio tra gli altri, non è nemmeno un sovrano universale alla maniera di un Dio solare, è il solo che merita veramente il nome di Dio. In queste condizioni, come potrebbe Israele essere la sola chiamata a rendergli culto? e perché soltanto Israele dovrebbe pretendere di essere salvata da lui?

Radunatevi e venite; avvicinatevi insieme, fuggite alle nazioni. Nulla sanno quelli che portano il loro idolo di legno e invocano un Dio che non salva. Chiamateli e fateli avvicinare e che si consultino insieme! Chi ha fatto conoscere dal principio queste cose, e da lungo tempo le ha annunciate? Non sono io, Jahvè? E non c'è Dio fuori di me; io, il Dio giusto, e non c'è altro sovrano che me. Volgetevi verso di me e sarete salvati, voi tutti abitanti della terra, perché io sono Dio, e non ne esistono altri. L'ho giurato per me stesso: dalla mia bocca esce la verità, una parola che non sarà mai revocata: ogni ginocchio si fletterà davanti a me, e ogni lingua mi presterà giuramento (*Isaia*, XLV 20-23).

Senza dubbio Israele non perde di vista, ancora, la sua missione di popolo eletto: è in lui e attraverso di lui che si opererà la salvezza del mondo ma, da questo momento, spera che si realizzi in lui la salvezza del mondo.

È cosí che il Profeta prevede, fin da questo momento, la conversione del popolo etiope (*Isaia*, XVIII 7); cinque città della terra d'Egitto devono parlare la lingua di Canaan e prestare giuramento a Jahvè degli eserciti (*Isaia*, XIX 18); un altare si eleverà per Jahvè in mezzo alla regione dell'Egitto (*Isaia*, XIX 19); Jahvè si farà conoscere dall'Egitto «e l'Egitto

riconoscerà Jahvè, quel giorno essi faranno sacrifici ed offerte» e come una strada unirà l'Egitto e l'Assiria, Israele si unirà a questi due popoli «per essere una benedizione in mezzo alla terra»; allora anche Jahvè degli eserciti li benedirà dicendo: «Siano benedetti l'Egitto, mio popolo, e l'Assiria, opera delle mie mani, e Israele, mia eredità» (*Isaia*, XIX 21-25). Da questo momento è chiaro che la salvezza voluta da Jahvè non è piú quella di una nazione contro le altre, ma quella di «tutte le nazioni» (*Isaia*, XXV 7). Questo è, in particolare, il significato della storia del profeta Giona, e diverse testimonianze prese dai Salmi avvalorano questa interpretazione. Il fatto è riconosciuto da tutti gli interpreti dell'antico Testamento; il problema è piuttosto di sapere perché l'ideale universalistico, cosí chiaramente formulato dai Profeti, non abbia immediatamente eliminato e rimpiazzato il nazionalismo religioso dell'antica Israele.

Perché è un fatto che, anche presso i suoi rappresentanti piú convinti, l'aspirazione verso una società religiosa universale non ha escluso la convinzione che questa società dovesse formarsi attorno al popolo ebraico. C'erano per questo delle profonde e valide ragioni. A questo popolo s'era dapprima rivelato Jahvè, in mezzo a lui egli aveva stabilito la sua dimora, a lui aveva rivelato la sua legge, il suo culto e la missione di propagarlo su tutta la faccia della terra. Piú ancora, non era forse in Israele che egli aveva compiuto le meraviglie della sua potenza, moltiplicato i miracoli e confuso tutte le altre nazioni allo stesso tempo che i loro falsi dei? Niente di piú naturale, di conseguenza, che concepire Gerusalemme come il centro del culto futuro e di vedervi tutte le nazioni radunate, attorno all'altare di Jahvè, per formare, con i resti d'Israele, la società degli adoratori del vero Dio.

Nessun profeta ha meglio espresso il duplice carattere di questa società di quanto l'abbia fatto Isaia. Come egli la concepisce, è già una società che si prevede universale, il cui legame comune è la natura essenzialmente religiosa. «Prima di me» dice Jahvè «nessun Dio è stato creato, e dopo di me non ve ne sarà alcuno». Poiché egli è il solo Dio, Jahvè è anche il solo salvatore. Questo è il fatto religioso di cui il popolo ebraico, con la sua storia e la sua esistenza stessa, è

il « testimone » vivente (*Isaia*, XLIII 9-12 e XLIV 6-8). Per questa stessa ragione tutti i popoli e tutti i sovrani che collaborano all'opera di salvare Israele si trovano nello stesso tempo associati all'opera di Dio come strumenti della volontà divina. Cosí, Ciro è l'unto di Dio, scelto da lui a causa di Giacobbe e d'Israele, e incaricato da Jahvè di ricostruire il tempio di Gerusalemme (*Isaia*, XLV 1-7). Questo allargamento di prospettiva raggiunge proporzioni considerevoli nelle profezie del secondo ciclo d'Isaia. Fin dall'apparire della enigmatica figura del « Servo di Jahvè », la missione propria d'Israele diventa chiaramente quella di estendere all'intero universo la salvezza che Dio le ha promesso: « È poco che tu sia mio servo, per ristabilire le tribú di Giacobbe e per ricondurre i preservati d'Israele: io ti porrò luce delle nazioni, perché la mia salvezza arrivi fino all'estremità della terra » (*Isaia*, XLIX 6). Tuttavia queste parole profetiche, in cui il Cristianesimo leggerà senza fatica l'annuncio del Messia, non prevedono ancora la possibilità d'una società religiosa universale, libera da ogni schiavitú temporale e da ogni legame locale con un popolo particolare. Il « Servo di Jahvè » parla incessantemente della salvezza di Israele, ma l'immagine sotto la quale egli se la rappresenta è quella d'una Gerusalemme ricostruita, le cui mura riparano e proteggono un popolo libero, mentre sulla loro eredità riconquistata le tribú d'Israele pascolano senza timore prosperi greggi lungo le strade che le loro cure hanno riconquistato. I figli d'Israele sono allora senza numero e Jahvè sottomette a questo immenso popolo la folla dei suoi nemici (*Isaia*, XLIV 8-25). Questa nuova Gerusalemme, che sant'Agostino identificherà piú tardi con la Città di Dio, non ha ancora perduto, quindi, i suoi legami temporali nelle profezie dell'Antico Testamento. Quando il « Servo di Jahvè » parla del trionfo futuro di Gerusalemme, egli pensa ancora proprio alla capitale temporale di una Giudea temporale. Tutti i suoi figli si radunano intorno a lei; vi affluiscono le ricchezze del mondo intero e s'ammassano come offerte sugli altari di Jahvè: « I figli dello straniero ricostruiranno le tue muraglie e i loro re saranno i tuoi servitori ». Aggiungiamo che queste nazioni e i loro re non avranno altra scelta: « Perché la nazione e il regno che non ti

serviranno periranno: queste nazioni saranno interamente distrutte (*Isaia*, XL 12). In breve, anche nel secondo ciclo di Isaia, l'universalismo del profeta resta essenzialmente un giudaismo. Allargandosi in un imperialismo religioso, il nazionalismo religioso del popolo ebraico si esasperava, assai piú che non cambiasse natura. Su invito dei suoi Profeti, Israele intraprende la conquista temporale del mondo sotto la protezione del solo Dio, l'onnipotente Jahvè.

Cosí concepito, l'ideale ebraico d'una società universale nascondeva, allo stesso tempo, una opposizione interna e il germe della verità superiore che piú tardi avrebbe permesso di sciogliere questa contraddizione. Da una parte, il popolo d'Israele si mostrava incapace di separare l'idea d'una società universale da quella di una razza, o almeno di un popolo, il cui trionfo finale doveva infine assicurare l'ordine e la pace nel mondo intero. C'era conflitto tra l'universalismo del fine cui si tendeva, e il particolarismo dei mezzi impiegati per conseguirlo, perché nel testo biblico si parla sempre dell'invasione del mondo da parte del popolo di Dio, o della sottomissione del mondo intero al popolo di Dio. Certo, la visione suprema dei Profeti è quella d'un mondo in cui regna la pace; siamo quindi posti immediatamente dinanzi ad un ideale sociale ben diversamente ampio che quello delle città greche; ma la pace in questione resta legata al trionfo temporale di una città sulle altre città, come se l'unificazione del mondo potesse essere l'opera d'una sola delle sue parti. Per questo il messaggio d'Israele non poteva farsi capire dal mondo se non degiudaizzandosi e mettendo al servizio della società universale che annunciava un mezzo tanto universale quanto il suo fine.

Si può dire che Israele ha presentito questo mezzo fin dall'origine della sua storia, e che lo ha quasi posseduto. In ogni modo, non è certo per caso che una voce d'Israele ne abbia recato piú tardi al mondo la rivelazione chiara, completa, definitiva. Ciò che distingue l'imperialismo d'Israele da tutti gli imperialismi antichi non sono i mezzi militari o politici di conquista ai quali, come loro, era ricorso, non è neanche forse la natura essenzialmente religiosa dei motivi che l'ispiravano; è piuttosto la natura particolare che distingue questi

motivi religiosi da tutti gli altri motivi dello stesso genere. In breve, il germe fecondo dell'universalismo ebraico è il monoteismo ebraico. Tutta la storia che qui cerchiamo di abbozzare, e che è oggi di una tragica attualità, ha il suo inizio nella rivelazione recata al mondo dal popolo ebraico che « non deve esserci che una sola società perché non c'è che un solo Dio ». Essere stato lo strumento di questa grandiosa rivelazione, che è una rivelazione vera di cui il mondo non ha ancora capito la portata, è anche la grandezza incomparabile, unica, del popolo d'Israele. Ma ogni grandezza si paga e quella di Israele ha il suo prezzo in una miseria che non è meno incomparabile e unica di questa stessa grandezza. Dal fatto che non esista che una sola società perché non c'è che un solo Dio, non deriva che non debba esserci che un solo popolo. Israele ha confuso la missione di cui era incaricato, come popolo di sacerdoti, di preparare il regno di Dio per Dio, con quella di cui piú tardi si credette investito, di divenire egli stesso, attraverso Dio, il regno di Dio. Tutta la tragicità della storia d'Israele nel mondo trova in questo punto la sua ultima spiegazione e, se si può dire, la sua completa spiegazione teorica. Israele non ha mai dimenticato, e non è forse in suo potere dimenticare, che da lui deve nascere una società veramente universale: quella degli adoratori del Dio d'Israele, Dio unico e vero; ma non può concepire questa società come un popolo d'Israele indefinitamente ingrandito, senza entrare in conflitto con i popoli che la circondano o quelli tra i quali risiede. Di piú, non può concepirla cosí senza suscitare dei contro-universalismi di popolo e di razza, non meno imperialisti del suo, e che si accorderanno almeno per sopraffarlo; infatti nel mondo non potrebbe esserci posto per piú di un popolo eletto, e se a rigore si concepisce che altri popoli si rassegnino al fatto che il loro universalismo temporale trovi un giorno dei limiti, il popolo d'Israele non può rassegnarsi a limitare il suo senza rinnegare la sua essenza e, al tempo stesso, la sua missione. Il popolo ebraico avrebbe potuto universalizzarsi come popolo se fosse rimasto, com'era all'origine, un popolo di sacerdoti, il cui universalismo fosse quello di sacerdoti incaricati di universalizzare il culto del vero Dio. Conferendo alla tribú di Levi il privilegio del sacerdozio, le altre

tribú perdevano il diritto d'identificare la storia temporale del loro popolo con quella della società spirituale degli adoratori del vero Dio. A partire da questo momento, il popolo d'Israele si trovava di fronte ad un dilemma: o integrarsi, come un popolo tra gli altri, con la società veramente universale che Cristo stava per fondare nel mondo, o ostinarsi nel compito di allargare ai limiti dell'umanità un gruppo etnico particolare. Ma la possibilità stessa di questa scelta presupponeva la rivelazione di un ordine di fini trascendenti, quelli della natura e del mondo, comuni, di conseguenza, a tutti i tempi e a tutti i popoli, e liberi da ogni legame con qualsiasi gruppo etnico particolare. Tale doveva essere la rivelazione cristiana, con la quale e per la quale soltanto l'ideale di una società veramente universale stava per diventare distintamente concepibile e stava per incominciare a realizzarsi attraverso la Chiesa.

La filosofia greca non poteva assolutamente dar luogo ad un movimento di questo tipo. Platone non si era mai posto problemi che oltrepassassero il quadro della città, e la distinzione aristotelica del genere umano in « greci » e « barbari » s'opponeva direttamente all'idea di una società religiosa unica e aperta a tutti gli uomini. La Città Antica, inseparabile dai suoi dèi locali e dal loro culto, e l'Impero Romano, che non era che una città progressivamente ampliata sotto la protezione degli dèi di Roma, era non meno direttamente contraria al suo sorgere. Le due sole forme di universalismo che si possano scoprire al di fuori del popolo ebraico sono quella di Alessandro Magno e quella degli stoici, ma l'una e l'altra differivano specificamente dall'universalismo cristiano.

Lo stoicismo rappresenta incontestabilmente una rottura dello stretto quadro della Città Antica, quale esso si presenta in Tucidide (II 34-46) e si definisce nella *Politica* di Aristotele: « Non dobbiamo considerare nessun cittadino come appartenente a se stesso, ma tutti come appartenenti allo Stato » (1337a, 28-29). Il saggio stoico, quale lo concepisce Seneca, si considera invece cittadino d'una città comune agli dèi e agli uomini, legata da leggi fisse ed eterne, che altro non è che l'universo» (*Ad Marciam*, 18 I). Qualcuno perde i diritti di cittadino? Eserciti i diritti dell'uomo, perché la sua patria

non si limita alle mura di una città, essa è il mondo: « patriamque nobis mundum professi sumus » (*De tranquillitate vitae*, 4 4). Nulla di piú esatto, e, dall'inno di Cleante ai *Pensieri* di Marco Aurelio, si potrebbero facilmente moltiplicare le citazioni. Osserviamo, tuttavia, che la Città greca non ha perduto i suoi caratteri distintivi allargandosi ai limiti dell'universo. Non piú della « città cara a Cecrope » la « città cara a Giove » non è una società da costruire e da conservare con il libero consenso dei suoi membri. L'universo stoico non è che per metafora una città perché esso è un fatto fisico, cioè il tutto stesso, dato quale esso è, le cui parti sono legate necessariamente dalla legge, contemporaneamente naturale e divina, dell'unità di pensiero, armonia o solidarietà che le riunisce (ὁμόνοια). Questa armonia esiste, ed è lei che fa dell'universo una sola città, ma la nostra volontà non c'entra per nulla, e tutto ciò che la filosofia può fare è d'insegnarci a sapere che siamo, di fatto, cittadini di una città che non dobbiamo costruire e di cui siamo membri, che lo sappiamo o no. Se ci si rifà alla testimonianza di Plutarco e di Strabone, Alessandro Magno non avrebbe fatto altro che appropriarsi di questa idea stoica a vantaggio del suo imperialismo militare. Piú illuminato del suo maestro Aristotele, Alessandro non divideva gli uomini in « greci » e « barbari », ma in buoni e cattivi, e la sua missione gli sembrava essere quella di riconciliare il mondo mescolando vite e costumi umani come in una coppa d'amore, trattando i buoni come suoi simili e i cattivi come stranieri, perché egli riteneva che i buoni fossero i veri greci e i cattivi i veri barbari. In breve, dice Plutarco, unire tutti gli uomini in un solo popolo per la pace e la concordia, sotto un Dio, padre comune di tutti gli uomini, questo era il suo ideale (*De fortitud. Alex.* I 8; *Vita Alex.* 27). Non senza ragione, dunque, Augusto, quando divenne imperatore, mise sul suo sigillo l'effigie di Alessandro; ma da questo si vede anche quanto siamo lontani qui, non solo dal Cristianesimo, ma da Isaia. Come Alessandro era diventato un Dio in Egitto, Augusto ebbe i suoi altari a Roma per i romani, a Lione per i Galli, a Colonia per i Germani. Virgilio stesso è, per noi, testimone di questo culto: « O Meliboee! deus nobis haec otia fecit. Namque erit ille mihi semper deus... » (*Buc.* I

6-8). Senza misconoscere le possibilità di sviluppo che nascondevano tali imperialismi militari, bisogna distinguere nettamente queste imprese di conquista del mondo con la forza, anche quando utilizzano idee nobili, dall'ideale di una società vera e veramente universale fondata sul libero accordo delle intelligenze e delle volontà.

Secondo la sua legge di fondazione, questa società riposava sulla fede in Gesú Cristo e sul rito del Battesimo (*Marco*, XVI 16); aperta a tutte le nazioni con la predicazione universale del Vangelo (*Matteo*, XXVIII 19; *Marco*, XVI 15), essa si costituiva fin dall'origine come chiesa (*Matteo*, XVI 18) e annunciava un regno che non era di questo mondo. La discussione che sorgerà piú tardi tra Pietro e Paolo, la distinzione persistente tra la Chiesa della Sinagoga e la Chiesa dei Gentili mostrano chiaramente quanto lo spirito ebraico abbia faticato ad accettare questo improvviso allargamento di prospettiva (*Galati*, II 8); ma, grazie all'apostolato di san Paolo, la nozione cristiana di una società religiosa veramente cattolica trionfò definitivamente. Da questo momento, il privilegio religioso del popolo ebraico si ridusse a quello d'esser stato scelto da Dio come testimone (*Romani*, III 1-2) e la condizione della salvezza divenne la stessa per tutti: non piú l'osservanza della Legge, ma la giustizia della fede (*Romani*, IV 13-17; IX 6-13).

Questo era dunque il mistero che san Paolo aveva il compito di annunciare (*Efesini*, III 8):

> I Gentili sono con gli Ebrei eredi e membri dello stesso corpo, e partecipano della promessa di Dio, in Gesú Cristo, col Vangelo (*Efesini*, III 6-7). Non c'è differenza tra Ebrei e Gentili, perché lo stesso Cristo è il Signore di tutti (*Romani*, X 12). Non c'è piú né ebreo, né greco, non c'è piú né schiavo, né uomo libero; non c'è piú né uomo né donna, perché voi non siete che una sola persona in Gesú Cristo (*Galati*, III 26-28).

Facendo di tutti i fedeli — e la fede era offerta a tutti — i membri di uno stesso corpo mistico, questa dottrina fissava una volta per tutte la natura della nuova società. Non una società nazionale, poiché il Vangelo era predicato a tutte le nazioni, né una società internazionale, poiché non c'erano piú per lei né greci né ebrei ed essa prescindeva dalle nazioni,

e nemmeno una società sovranazionale, perché essa non si stabiliva al di sopra dei popoli nell'ordine in cui essi si trovavano; in breve, in conformità con l'insegnamento del Vangelo, il nuovo regno non era di questo mondo, viverci era vivere nei Cieli. Gli stoici erano dei « cosmopoliti » nel senso stretto del termine, cioè dei cittadini del cosmo; i Cristiani saranno piuttosto degli « uranopoliti »: « conversatio (πολίτευμα) autem nostra est in coelis » (*Filippesi*, III 20).

L'impero romano aveva assorbito troppo sommariamente troppi popoli diversi per aver avuto il tempo di assimilarli. I legami già molto lenti che collegavano con Roma molti di quelli che vivevano nell'impero si disfecero completamente quando, fattisi cristiani, essi se ne videro esclusi dagli imperatori stessi, messi fuori legge e duramente perseguitati. Divenuti, di fatto, dei senza patria, essi lo divennero anche per sentimento, cosí come testimonia l'*Apocalisse*, dove la grande Babilonia che contiene la Bestia dalle sette teste sembra proprio simboleggiare Roma (*Apoc.* XVIII-XIX), e i *Carmina Sibyllina* (III 356-362; V, 227) che annunciano la completa distruzione di Roma e dell'Italia un castigo dei loro crimini. «Nobis nulla magis res aliena est quam publica», scrive tranquillamente Tertulliano nel suo *Apologeticum*, 38, e aggiunge: « unam omnium rem publicam agnoscimus mundum ». Gli imperatori romani non sono stati i soli a sentirlo e ad inquietarsene. Il *Discorso vero* di Celso sottolineava con forza di quale disintegrazione minacciasse l'impero questo intemporalismo dei Cristiani, e rimproverandoli di disinteressarsi degli affari pubblici, ingiungeva loro di collaborarvi. Se si sospettasse Celso di aver un po' esagerato nel suo rimprovero, la risposta di Origene basterebbe a giustificarlo, perché l'accusa di Celso sembra averlo trovato completamente indifferente. Perché i Cristiani dovrebbero occuparsi dell'impero? Essi hanno le loro chiese, ciascuna delle quali è organizzata come una patria (σύστημα πατρίδος) e richiede per prima le loro cure.

Il testimone piú istruttivo di questo stato d'animo, in una forma, d'altronde, piú moderata, è l'ignoto autore della *Lettera a Diogneto*. Per questo scritto si sono proposte, fino al XVI secolo, le date piú differenti, ma oggi si è general-

mente d'accordo nel porlo nel II secolo, poco dopo l'opera di Giustino. Vi si vede già (cap. V, VI) espressa l'idea, che diventerà fondamentale in Agostino, d'un regno dei cieli interno alla patria terrena e che dall'interno la vivifica invece che sopprimerla:

> I cristiani non si distinguono dagli altri uomini, né per la terra ch'essi abitano, né per la loro lingua, né per le loro abitudini. Essi non vivono in città che loro appartengano, non si servono di un dialetto speciale, né vivono in modo straordinario. Perché non è né la riflessione né la perspicacia di uomini sapienti ad aver scoperto per loro la dottrina ch'essi seguono, ed essi non s'appellano, come fanno alcuni, ad un dogma umano. Abitanti di città greche o di città barbare, secondo il destino che è loro toccato, essi si adeguano ai loro usi esteriori per il cibo, l'abbigliamento e tutto ciò che concerne la vita, ma nondimeno manifestano ciò che la costituzione della società ch'essi formano ha di meraviglioso e paradossale. Perché essi vivono nelle loro patrie, ma come vi sarebbero domiciliati degli stranieri; a tutto, come cittadini, essi partecipano, ma restano in disparte da tutto come stranieri. Ogni patria straniera è per loro una patria, ed ogni patria è per loro straniera... In breve, ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo. L'anima è sparsa in tutte le membra del corpo, e i cristiani sono sparsi in tutte le città del mondo. L'anima vive nel corpo e tuttavia essa non appartiene al corpo: allo stesso modo i cristiani vivono nel mondo, e tuttavia non appartengono al mondo.

Cosí, posta fin dalla sua origine in un impero che la respingeva, la Chiesa s'è come trincerata nella sua spiritualità essenziale, non rivendicando che le funzioni di un'anima che vivificherebbe il corpo dello Stato.

Dal momento della conversione di Costantino la posizione dei Cristiani nell'impero divenne completamente diversa. Quali che siano i motivi che l'hanno dettata — e gli storici ancora ne discutono — essa ebbe l'effetto di trasformare i membri della gerarchia ecclesiastica in altrettanti personaggi la cui influenza divenne ben presto considerevole e talvolta preponderante nello Stato. Come cristiano, lo stesso imperatore era loro sottomesso, e ben lo si vide dal modo in cui sant'Ambrogio rimproverò Teodosio, dopo il massacro di Tessalonica, nel 390. Da questo momento i vescovi lasciano intendere chiaramente che l'impero ha fatto lega con la chiesa e che la fedeltà all'uno si confonde con la fedeltà all'altra. Ambrogio parla della chiesa come del capo del mondo ro-

mano: «totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam» (*Epist.* XI 4), e dichiara che, poiché Dio stesso ha voluto cosí nella sua giustizia, là dove l'eresia ariana ha rotto la fede verso Dio, è stata rotta anche la fede verso l'impero: «ut ibi primum fides Romano imperio frangeretur, ubi fracta est Deo» (*De fide*, II 16). È anche il momento in cui, in un passo giustamente famoso del suo poema *Contro Simmaco* (II 578-636), il poeta Prudenzio presenta la dominazione di Roma come voluta provvidenzialmente da Dio, per unire i popoli sotto una sola legge, in attesa che Cristo li unisse in una stessa fede:

> En ades, Omnipotens, concordibus influe terris!
> Jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu
> Pax et Roma tenent.

Questo primo sogno, che doveva essere seguito da parecchi altri simili, finí presto come dovevano finire tutti. La chiesa non conta piú gli imperi distrutti ai suoi piedi. Nel 410, sotto la guida di Alarico, i Goti invasero Roma e la saccheggiarono. È difficile per noi immaginare la portata di questa catastrofe, perché era una catastrofe per l'impero, ma poteva esserlo anche per la chiesa. Fin dalla conversione di Costantino i pagani non avevano smesso di predire che l'abbandono dei suoi dèi sarebbe stato la rovina di Roma; alcuni cristiani avevano, invece, sostenuto che la prosperità dell'impero era ormai legata a quella della chiesa, ed ecco che l'impero era in rovina. Che trionfo per la tesi pagana! Tutte le opposizioni anti-cristiane ne ricavavano una forza nuova. Per far loro fronte, Agostino, nel 413, si mise all'opera:

> Intanto, invasa dai Goti sotto la guida del loro re Alarico, Roma è presa e mandata in rovina. Gli adoratori dei falsi dei, che noi chiamiamo pagani, incolpando la religione cristiana di questa rovina, incominciarono a prorompere nelle piú amare recriminazioni ed invettive piú violente del solito contro il vero Dio. Cosí l'ardente zelo per la casa del Signore mi fece por mano alla penna per combattere le loro bestemmie o i loro errori; incominciai l'opera della *Città di Dio* (*Retractationes*, II 43).

Opera di portata immensa per la sua influenza sul pensiero cristiano, poiché da essa trarrà ispirazione tutto il pensiero politico del Medioevo.

La città di cui parla Agostino è definita chiaramente fin dall'inizio dell'opera. Dio ne è fondatore e re: essa vive quaggiú per la fede, *ex fide vivens*; essa è in pellegrinaggio tra gli empi: *inter impios peregrinatur*: fine del suo pellegrinaggio è il cielo: *in stabilitate sedis aeternae*. Si tratta dunque della storia di una società d'origine ed essenza soprannaturali, la *Civitas Dei*, confusa provvisoriamente con quest'altra società che non vive per la fede, la *civitas terrena*. I Cristiani fanno parte necessariamente dell'una e dell'altra città. Non soltanto essi sono membri dello Stato, ma la loro religione impone loro il dovere di comportarsi da cittadini irreprensibili; la sola differenza è che quello che i membri della sola città terrestre fanno, quando lo fanno, per amore verso il loro paese, i Cristiani lo fanno per amore verso Dio. Questa differenza di motivi non impedisce quindi l'accordo di fatto nella pratica delle virtú sociali. I pagani hanno una certa probità naturale « quamdam sui generis probitatem », che fece, un tempo, la grandezza di Roma: poiché le virtú soprannaturali dei Cristiani impongono loro gli stessi doveri verso lo Stato, non c'è ragione per cui le due città non possano accordarsi. Questo è anche il significato provvidenziale della grandezza di Roma:

> Con l'immensa prosperità e con lo splendore dell'Impero Romano, Dio ha mostrato ciò che potevano le virtú civili, anche senza la vera religione, per far capire che, con l'aggiunta di questa, gli uomini diventano cittadini di un'altra città, il cui re è verità, la cui legge è carità e la cui misura è eternità.

Considerata nel suo fine, la città di Dio deve condurre gli uomini a quella felicità che tutti cercano e che la città terrestre è incapace di dar loro. Che la città terrena ne sia incapace, lo confessano i suoi stessi dottori, che sono i filosofi. Essi hanno cercato ovunque la sapienza che doveva rendere l'uomo felice, ma non l'hanno trovata perché essi hanno condotto la loro ricerca soltanto con l'aiuto della ragione: « quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt » (XVIII 41). La città di Dio invece procede con sicurezza perché si appoggia all'autorità di Dio per condurre gli uomini alla felicità. Basta parago-

nare queste due forme di sapienza per vederne la differenza. Presso i pagani, si ammettevano 288 soluzioni razionali possibili del problema morale; nella Chiesa non se ne riconosce che una, formulata da un piccolo numero di autori sacri, che dicono tutti la stessa cosa. Cosí, da una parte molti filosofi i cui discepoli si sparpagliano in minuscole sette, dall'altra parte pochi scrittori sacri, tutti d'accordo, e un'immensa moltitudine che li segue.

Questa differenza fondamentale spiega che l'atteggiamento della Chiesa riguardo alla sapienza non è quello dello Stato pagano. In linea di massima, quest'ultimo si disinteressa di ciò che insegnano i filosofi. Non si è mai visto lo stato pagano assumere la protezione di una setta filosofica ed impedire l'esistenza delle altre. Per questo, d'altronde, il nome mistico della città terrena è Babilonia, che significa confusione. Vi si insegna il vero insieme al falso, e poco importa al diavolo, suo re, quale errore trionfi, poiché tutti conducono egualmente all'empietà. Il popolo di Dio non ha mai conosciuto simile licenza, perché i suoi filosofi e i suoi sapienti sono dei profeti, che parlano a nome della sapienza di Dio. Tutto ciò che dicono di vero i filosofi, l'hanno detto i Profeti, e scevro di ogni errore: un Dio unico, creatore e provvidenza, che impone il culto di virtú quali l'amor di patria, la fedeltà nell'amicizia e la pratica delle opere buone, ma che ci insegna, inoltre, a qual fine tutte queste virtú debbano riferirsi e in qual modo si debba riferirvele. Custode di questo deposito, la Chiesa deve conservarne l'unità a mezzo della stessa autorità che glielo ha affidato per la felicità degli uomini. Di qui quei fenomeni, sconosciuti agli antichi, l'eresia e l'eretico. Ciò che nella città terrena non è che una libera opinione diventa, nella città di Dio, rottura del legame dottrinale che costituisce la sua unità e, di conseguenza, del legame sociale che garantisce la sua esistenza. Non si può quindi chiederle di tollerare queste cose: « quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes » (XVIII 51). Il magistero divino che la Chiesa esercita ha come fine il mantenimento dell'unità della sapienza rivelata, che è la legge costitutiva della città di Dio.

Agostino ha dunque trasmesso al Medioevo l'idea d'una società religiosa di essenza soprannaturale, composta da tutti quelli che un giorno debbono godere della vista di Dio e che alla luce della fede già si dirigono verso questo fine, sotto la guida della Chiesa. Egli l'ha differenziata dall'insieme degli Stati, considerati in quanto si propongono soltanto la felicità terrena dell'uomo, ottenuta con mezzi temporali che soltanto la ragione prescrive. Questa opposizione di essenze non esclude la coabitazione, e nemmeno la collaborazione delle due città. Agostino ha conosciuto degli imperatori cristiani e nota che, a conti fatti, essi non sono riusciti peggio degli altri. Le disgrazie di Roma significano semplicemente che la felicità non è di questo mondo, neanche per i Cristiani. Agostino, almeno una volta, ricorda all'imperatore che egli ha il dovere di adoperarsi per l'espansione della Chiesa, ma non lo vediamo piú appoggiarsi saldamente all'impero, come faceva Prudenzio, per assicurare il trionfo della Chiesa. Certamente, anche per Agostino, la città di Dio è prontissima a ridiscendere dal cielo sulla terra e a riprendere, attraverso la Chiesa, la direzione dell'impero e del mondo, ma, per il momento, la caduta di Roma l'ha invitata piuttosto a risalire dalla terra al cielo da cui era una volta discesa. L'espressione « agostinismo politico » può dunque designare tre differenti oggetti: il principio stesso d'una società soprannaturale, fondata sulla sapienza cristiana, distinta essenzialmente dallo Stato, ma con esso compatibile; le conseguenze pratiche tratte piú tardi da questi stessi principi dallo stesso Agostino sotto il colpo della caduta di Roma; le conseguenze pratiche tratte piú tardi da questi stessi principi da altri pensatori cristiani in differenti circostanze politiche. Personalmente, Agostino s'è rappresentato la condizione politica dei Cristiani in un modo che assomiglia molto a quello che descriveva la *Lettera a Diogneto*. Egli ha visto la Città di Dio continuare il suo pellegrinaggio attraverso la città terrena e reclutarvi membri di ogni condizione, di ogni nazionalità e lingua che si *servono* della pace relativa della città terrena per *godere* un giorno della pace suprema della Città di Dio. Ma gli stessi principi ch'egli aveva posto potevano giustificare ben altre pretese da parte della Città di

Dio, e si doveva invocarli un giorno per legittimare il diritto di controllo che la Chiesa aveva negli affari dell'Impero. Si vedrà verificarsi, allora, un fatto nuovo: la gerarchia della Chiesa che esercita l'autorità di Ambrogio in nome dei principi di Agostino.

La *Città di Dio* sorvolava cosí dall'alto il suo argomento che Agostino stesso temette di averlo un po' dimenticato lungo la strada. Egli chiese allora ad un sacerdote spagnolo, rifugiato in Africa per sfuggire alla persecuzione dei Goti, Paolo Orosio, di scrivere la storia di tutti i flagelli subiti nel passato dai popoli pagani. Orosio accolse favorevolmente questo suggerimento e incominciò a dimostrare che tutti gli « stranieri della Città di Dio », quelli che si chiamano sia *gentiles*, sia *pagani* perché vivono nei villaggi (*pagi*), hanno, un tempo, sofferto di sventure, non solo gravi come quelle di cui si lamentavano nel 410, ma tanto piú crudeli quanto piú essi stessi erano lontani dalla vera religione. Mai storia fu piú chiaramente scritta allo scopo di provare una tesi, e quella di Orosio potrebbe infatti intitolarsi: « Delitti e castighi ». Tuttavia, in questa teologia della storia, s'incontrano alcuni passi che meritano d'esser posti in rilievo.

In primo luogo l'idea fondamentale che unisce le parti della sua opera: *De regnorum mutatione Dei providentia facta*. Ogni potenza viene da Dio, e in primo luogo quella dei re, dalla quale provengono tutte le altre. Dio ha quindi disposto liberamente la successione dei grandi imperi che si sono succeduti dall'inizio dei tempi: Babilonese, Macedone, Africano, Romano (II 1). Orosio racconta questa successione di avvenimenti da spettatore interessato, ma col distacco d'un Cristiano che, controllando la situazione, può rendere giustizia a tutti. Per esempio, egli piange la morte del virtuoso Alessandro e la rovina del suo impero. Forse gli si dirà: « Ma sono nemici del mondo romano » (« Isti hostes Romaniae sunt »); al che Orosio risponde che ciò che si pensa delle conquiste di Alessandro lo si è pensato anche delle conquiste di Roma, quando i suoi soldati andavano a portare la guerra presso popoli pacifici e sconosciuti. Osserviamo tuttavia che Roma stessa, a sua volta, approfitta della teoria che si tratta di stabilire. Avendo provato che i popoli pagani furono tanto

piú infelici quanto piú erano pagani, Orosio aveva il dovere di provare che, malgrado i disastri recentemente subiti, l'impero aveva piuttosto guadagnato a diventare cristiano. Dopo la venuta di Cristo, l'impero ha conquistato la sua unità, tanto che « ciò che estorceva ai nostri con la spada per desiderio di lusso, oggi Roma lo divide con noi per l'uso comune della cosa pubblica ». Forse i Romani, un tempo, sono stati piú duri per i barbari di quanto non lo siano i barbari per Roma, ma nell'unità romana si trova almeno questo vantaggio, che se si è oppressi in una parte dell'Impero, si può rifugiarsi in un'altra, senza per questo espatriare. È questo il caso di Orosio stesso, rifugiato dalla Spagna in Africa: «ad Christianos et Romanos, Romanus et Christianus accedo». Questa unità dell'impero, dove regnano ovunque le stesse leggi sottomesse allo stesso Dio, trasforma per il Cristiano il mondo civilizzato in una sola patria, diciamo piuttosto in una « quasi patria, quia quae vera est, et illa quam amo patria, in terra penitus non est ». E su questo Orosio conclude: « Haec sunt nostrorum temporum bona ». Beni relativi e sentimenti mescolati, come si vede, perché Orosio raccoglie i temi di tutti i suoi predecessori. Con Prudenzio, egli ritiene che Dio abbia predestinato l'impero a preparare la pace del mondo e a metterla cosí a disposizione di Cristo (VII 1); con Agostino giudica che l'impero sia stato punito per i suoi errori; ciò ch'egli aggiunge di suo è che si sono presi troppo sul tragico questi ultimi avvenimenti. Dopo tutto, lo stesso Alarico è un cristiano che ha protetto le chiese anche durante il sacco di Roma. Se dei Cristiani vengono uccisi, vanno in cielo un po' piú presto; se dei pagani vengono risparmiati, vanno all'inferno un pó piú tardi, ma ci vanno ugualmente. La saggezza consiste dunque nell'inchinarsi davanti alla volontà di Dio. Questo vasto quadro della successione provvidenziale degli imperi resterà sotto gli occhi degli storici del Medioevo e, anche nel XVII secolo, il Bossuet del *Discours sur l'histoire universelle* sarà il continuatore di Orosio forse ancor piú che di Agostino.

Le *Historiae* di Orosio vanno fino all'anno 418. A questa data, non si vede ancora prender forma la dottrina che, applicando i principi posti dalla *Città di Dio*, condurrà progres-

sivamente alla « teocrazia pontificia » del Medioevo. Gelasio I, papa dal 492 al 496, fa osservare che l'imperatore è figlio della Chiesa, non suo capo, ma ai suoi occhi il potere temporale e il potere spirituale sono distinti, ricevendo ciascuno di essi la propria autorità da Dio e non dipendendo che da lui nella propria sfera. Cosí, il re è sottomesso al vescovo nell'ordine spirituale, come il vescovo lo è al re nell'ordine temporale. Il dualismo di Gelasio I non è senza relazione con la dottrina che Dante sosterrà nel suo *De monarchia*; i due poteri sono coordinati allo stesso ultimo fine, e qui non è questione d'una autorità temporale diretta o indiretta del papa sull'imperatore. Perché sia sostenuta quest'ultima tesi, bisognerà in primo luogo che la Città di Dio si confonda praticamente con la Chiesa, come del resto Agostino stesso invitava a fare: « Civitas Dei quae est sancta Ecclesia » (VIII 24); « Civitas Dei, hoc est eius Ecclesia » (XIII 16); « Christus et eius Ecclesia quae civitas Dei est » (XVI 24). Ma bisognerà, inoltre, che il temporale venga concepito come inglobato nello spirituale, lo Stato nella Chiesa. Da questo momento la Chiesa potrà rivendicare i suoi diritti sul temporale, poiché la Sapienza cristiana di cui ella è detentrice le dà l'autorità per condurre le nazioni, e lo stesso impero, al fine supremo che Dio ha loro destinato. Nulla autorizza a credere che lo stesso Agostino avesse previsto questa evoluzione, ma essa non sarebbe stata possibile senza la nozione nuova del corpo sociale che egli aveva sviluppato, e che non era altro che una estensione alle società temporali dei principi costitutivi della Chiesa. Perché è giusto dire (A. J. Carlyle) che i Padri della Chiesa, e specialmente Agostino, hanno preso a prestito da Seneca (*Epist.* XIV 2) e da Cicerone (*De Legibus*, I 10-12) certe importanti nozioni relative all'origine dello Stato, alla sua natura e all'universalità del diritto; ma non lo è sostenere che « i Padri non hanno avuto nessuna concezione caratteristicamente cristiana dell'origine della società ». Tutto al contrario, difficilmente si troverebbe nell'antichità l'idea d'una società fondata da Dio stesso per associare gli uomini alla sua beatitudine, definita dalla comune accettazione d'una stessa verità e unita dall'amore comune d'uno stesso bene. Le antiche definizioni della società subivano una radicale trasmutazione di valore dal mo-

mento in cui se ne riportava l'origine all'ordine provvidenziale voluto da un Dio creatore del mondo: e questa prima trasmutazione ne preparava un'altra, l'integrazione delle società temporali particolari alla società universale della Chiesa, che il Medioevo tenterà di realizzare in nome dell'universalità della fede.

V - LA CULTURA PATRISTICA LATINA

La patristica latina differisce sensibilmente dalla patristica greca e la loro differenza è espressione di quella delle due culture da cui esse derivano. Nella letteratura latina, la metafisica non è mai stata altro che un argomento d'importazione; ma Roma ha prodotto moralisti notevoli, tra i quali bisogna contare i suoi oratori e i suoi storici. L'importanza di questo fatto è considerevole per chi vuole comprendere le origini della cultura europea dell'alto Medioevo, poiché essa ha origine dalla letteratura latina. Certamente questa s'era ampiamente dischiusa alle influenze greche, da cui aveva tratto grande profitto. L'azione esercitata da sant'Ambrogio, da Origene, da Plotino su sant'Agostino, da Platone e Aristotele su Boezio, doveva avere una lunga eco sul pensiero del Medioevo, ma questo, dapprima, non ha comunicato che con la cultura latina, e questo fu uno dei fattori decisivi del suo destino.

La piú chiara espressione dell'ideale che domina questa cultura si trova nelle opere di Cicerone. L'uomo, per lui, si distingue dagli animali soltanto col linguaggio: è un animale parlante. Da ciò deriva immediatamente che meglio si parla, meglio si è uomini. Per questo l'eloquenza è, ai suoi occhi, l'arte suprema, e non soltanto un'arte, ma una virtú. Come egli stesso ha detto nel *De inventione rhetorica* e nel *De oratore*, l'eloquenza è quella virtú per la quale un uomo primeggia sugli altri uomini con ciò che costituisce la superiorità dell'uomo stesso sugli altri animali. Chi coltiva l'eloquenza coltiva, dunque, la propria umanità. Il beneficio di questa cultura è la *politior humanitas*; questa cultura stessa sono le *huma-*

niores litterae, cosí chiamate perché rendono l'uomo piú uomo, via via che lo rendono piú eloquente.

Ma come bisogna intendere l'eloquenza? Fin dal *De inventione rhetorica*, ma con maggior vigore nel *De oratore*, Cicerone ha denunciato l'errore di quelli che pensano d'insegnare o di acquisire l'eloquenza imparando la retorica. Egli stesso era troppo artista per ignorare che le regole nascono dall'arte, e non viceversa; ma, come egli si opponeva ai puri retori, denunciava vigorosamente gli specialisti del puro pensiero e della speculazione. In un curiosissimo passo del *De oratore*, Cicerone ha descritto la storia della cultura umana quale egli la immaginava. All'inizio, i grandi capi di popoli quali Licurgo e Solone, la cui eloquenza non è che una sapienza che si esprime in pubblico per il bene della città. Piú tardi compaiono uomini che, sedotti dal fascino della sapienza, decidono di dedicarsi esclusivamente allo studio di essa. Il capo e il patriarca di questi quasi disertori della città è Socrate, responsabile del divorzio tra sapienza ed eloquenza. Divorzio fatale ad entrambe, in verità, perché esso ha condotto allo stato di cose che Cicerone deplora, una eloquenza che non è altro che una retorica, perché non ha piú nulla da dire, e una sapienza senza efficacia perché ha disimparato a parlare. Bisogna dunque, ormai, reinsegnare ai filosofi a parlare, oppure, il che è lo stesso, reinsegnare agli oratori a pensare. Un oratore istruito è contemporaneamente eloquente e filosofo, e l'uno in conseguenza dell'altro. Poiché dunque si può essere filosofi senza essere eloquenti, ma non eloquenti senza essere filosofi, l'ideale umano che bisogna perseguire è quello del *doctus orator*: l'oratore istruito (*De oratore*, III 142, 3).

In che cosa deve essere istruito? Il linguaggio umano rende possibili le società umane, e la parola, come le fonda, le guida. Ogni capo di stato è un oratore; deve dunque, in primo luogo, essere istruito in tutte le arti non servili e degne d'un uomo libero (*artes liberales = artes libero dignae*). Nel *De oratore* (I 8-12) Cicerone cita la grammatica (o studio delle lettere), le matematiche, la musica, la retorica e la filosofia. Nello stesso dialogo (I 187 e III 127) specifica che le matematiche includono la geometria e la musica. Otteniamo

cosí la lista delle sette arti liberali del Medioevo. Ma è importante notare che tutto il programma di educazione romano comprendeva elementi di due tipi: le arti liberali comuni a tutti gli uomini colti che sono state appena enumerate, piú alcune conoscenze di natura variabile, secondo il fine particolare che ogni educatore si proponeva. Nelle sue *Disciplinae*, Varrone aggiunge alle sette arti liberali citate la medicina e l'architettura. Vitruvio ne enumera altre ancora, ma il fine che Vitruvio perseguiva era di formare degli architetti, quello di Cicerone era di fornire dei capi capaci di ben governare le città. Egli ha aggiunto quindi, a questa prima base di conoscenza, tutte quelle che convengono ad un avvocato e ad un oratore politico. Disgraziatamente, com'egli per esperienza sapeva, l'avvocato e l'uomo politico debbono parlare di tutto. Non si parla eloquentemente che di ciò che si conosce, ma non si può sapere tutto. Il desiderio di sfuggire a questo dilemma ha condotto Cicerone a sostenere che l'uomo eloquente è quello che può imparare rapidamente qualsiasi cosa (del resto ciò che non si può imparare presto non lo si saprà mai) e parlarne poi con maggior arte ed eloquenza degli specialisti stessi. Si richiede dunque, all'oratore, per permettergli di portare a compimento questo sforzo, una cultura generale che si aggiunge a quella delle arti liberali. Poiché si tratta di formare dei capi, il futuro oratore dovrà dapprima conoscere a fondo il diritto, che sarà la sua tecnica appropriata, e in piú una massa di conoscenze diverse quali la filosofia (dialettica e conoscenza dei costumi), la storia, le belle lettere, in breve tutta quella *eruditio* che costituisce il bagaglio di uno spirito colto.

Questo ideale comportava dunque due elementi distinti, di cui si può dire che l'uno resterà fisso, ma l'altro sarà mobile. Le sette arti liberali persisteranno, attraverso la storia della cultura occidentale, come caratteristiche proprie della civiltà latina; ma persisteranno perché si potrà adattarle indefinitamente a nuovi fini. Dopo il trionfo di Giulio Cesare, Cicerone stesso aveva dovuto constatare che, sotto una dittatura militare, non c'è posto che per un solo oratore. Ridotta al silenzio, la sua eloquenza si trovava senza impiego: è per questo, d'altronde, ch'essa si è da allora riversata, sotto forma di elo-

quenza scritta, nelle sue opere filosofiche. La filosofia gli dava di che parlare. Quando Quintiliano pubblicò la sua *Institutio oratoria*, tra il 93 e il 95 dell'era cristiana, egli, a sua volta, reclamò vivamente l'alleanza dell'eloquenza e della filosofia, ma per un fine diverso da quello di Cicerone. Il suo ideale era quello di formare un uomo dabbene che sapesse esprimersi con proprietà: «vir bonus dicendi peritus» (*Inst. Orat.* II 20 4).

Non si trattava dunque piú esattamente del *doctus orator* di Cicerone. Tra Quintiliano e Cicerone c'è Seneca. Per Cicerone la filosofia era la fonte dell'eloquenza, il futuro oratore doveva studiare la filosofia; per Quintiliano, poiché essere un filosofo significava essere un uomo dabbene, e il suo discepolo doveva essere un uomo dabbene che sapesse parlare, egli doveva anche studiare la filosofia; ma Quintiliano qui pensava piú alla sapienza tutta pratica degli Stoici che alla sapienza speculativa della Nuova Accademia, di cui s'era nutrita l'eloquenza di Cicerone. Di qui il suo programma di studi. Dopo aver affidato il fanciullo ad un primo maestro che gli insegnasse a leggere e a scrivere (*ludi magister*), gli si dava un professore di lettere (*grammaticus*) che gli insegnasse la grammatica, cioè, oltre alla grammatica propriamente detta, lo studio dei poeti, degli storici, degli oratori e della composizione letteraria. Per comprendere i poeti, Virgilio e Ovidio, ad esempio, bisognava saperli leggere (*lectio*), assicurarsi del testo (*emendatio*), spiegarlo (*enarratio*), infine criticarlo (*iudicium*). Impossibile fare tutto questo senza aver acquisito la conoscenza delle cose di cui i poeti parlano, e a questo serviva lo studio elementare della musica (metrica), dell'astronomia, delle scienze della natura e della storia. Tranne l'aritmetica, che sembra essere stata insegnata per se stessa, le arti liberali non comparivano che come ausiliarie della grammatica, o studio delle belle lettere. Veniva, infine, la retorica, o arte di ben parlare. Quanto alla filosofia, essa faceva tutt'uno con la lettura dei moralisti ed era una questione di educazione ancor piú che d'insegnamento. La *puerilis institutio* di Quintiliano poteva quindi, a buon diritto, appellarsi alla filosofia, ma questo termine per lui designava in primo luogo la morale. Egli s'indignava per il numero di

maestri di eloquenza viziosi che vedeva intorno a sé. Speriamo, egli diceva, che ci sia restituito un giorno

l'oratore perfetto che riconquisterà per l'eloquenza il bene di cui essa è stata privata, e reclamerà come propria questa scienza filosofica, oggi resa detestabile per l'arroganza di quelli le cui vite corrotte avvelenano gli insegnamenti ch'essa dà.

È di grande rilievo il fatto che tutti i Padri della Chiesa latina, la cui autorità dominerà il pensiero del Medioevo, abbiano dapprima subito la formazione intellettuale preconizzata da Cicerone e codificata da Quintiliano. Parecchi tra loro, sant'Agostino tra gli altri, sono stati anche professori di belle lettere e di retorica, ma tutti hanno ricevuto la stessa educazione di un qualsiasi giovane romano di buona nascita. Gli stessi poeti, gli stessi storici, gli stessi moralisti, studiati secondo gli stessi metodi, hanno presieduto alla loro formazione. Se a questo si aggiunge che la maggior parte di loro soltanto tardi sono entrati nella Chiesa, spesso dopo averla combattuta a lungo, si capirà senza difficoltà come la cultura occidentale sia nata all'interno di questa cultura pagana, dalle sistemazioni interne che era necessario farle subire per cristianizzarla.

La sua stessa tecnica non doveva variare affatto. Possediamo ancora il *De musica* di sant'Agostino; egli stesso ci dice, nelle sue *Retractationes* (I 6), di aver scritto un *De grammatica*, oggi perduto, e di aver incominciato a scrivere i seguenti trattati che non ha mai terminato: *De dialectica*, *De rhetorica*, *De geometria*, *De arithmetica*, *De philosophia*. Se queste opere fossero state finite e conservate, noi avremmo una enciclopedia delle arti liberali fatta da sant'Agostino. Possiamo almeno constatare che la sua opera rientra nei quadri classici: dialoghi, trattati, lettere, la storia stessa, egli s'è cimentato in tutti i generi letterari della prosa latina. Quando commentava le Scritture, lo faceva con tutti i metodi e le risorse di un *grammaticus* emerito: lettura, emendazione del testo, spiegazione. Quintiliano pensava che il compito principale del professore di lettere fosse la spiegazione dei poeti: *poetarum enarratio* (*Inst. orat.* I 4 2); è per questo che oggi abbiamo ancora le *Enarrationes in Psalmos*, tutte originali e attinte alla

fonte, dove si vede che stupendo commentatore di testi letterari avrebbe dovuto essere sant'Agostino. Cosa di piú naturale? Non erano i Salmi delle poesie? Bisognava trattarli dunque come dei poemi, tranne questa riserva, fatta esplicitamente dallo stesso Agostino, che il *grammaticus* che commenta questo testo ispirato non ha diritto, dopo l'*enarratio*, di passare al *judicium*!

La tecnica della cultura classica era dunque ancora buona, ma bisognava modificarne lo spirito. Cicerone voleva formare il « doctus orator »; Quintiliano il « vir bonus dicendi peritus »; perché non conservare la stessa cultura dandole per fine quello di formare un « vir christianus dicendi peritus »? È precisamente una delle riforme compiute da sant'Agostino. Nella storia della cultura cristiana il suo *De doctrina christiana* occupa un posto analogo a quello del *De oratore* di Cicerone e dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano nella storia della cultura classica. Posto dinanzi al testo della Sacra Scrittura come il grammatico lo era davanti ad Omero o davanti a Virgilio, gli occorreva comprenderlo per poterlo spiegare. Il problema era dunque duplice: dapprima l'intelligenza del testo, poi l'espressione: « modus inveniendi quae intelligenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt » (I 1). Per comprendere il testo si richiedevano tutte le risorse delle arti liberali; cioè tutta l'erudizione enciclopedica di Varrone: storia (II 28), geografia, botanica, zoologia, mineralogia, astronomia (II 29); medicina, agricoltura, navigazione (II 30); la dialettica, cosí utile per discutere le questioni che la Scrittura propone (II 31-35); l'aritmetica, infine, con le sue diverse applicazioni alle figure, ai movimenti e ai suoni (II 38). Ma essere in condizione di comprendere la Scrittura non è tutto; bisognava anche saperne parlare. È qui che interviene la retorica, alla quale è dedicato tutto il IV libro dell'opera: perché i cristiani possono e debbono insegnarla, quali sono i doveri di un professore di retorica cristiano e come gli autori sacri abbiano unito l'eloquenza alla sapienza. Quale soddisfazione per Agostino pensare che le Scritture realizzano anche l'ideale di Cicerone! Egli, del resto, lo cita esplicitamente descrivendo il genere di stile e di eloquenza che conviene al cristiano; egli si dedica ad una esegesi in regola del testo

dell'*Orator* 29, per spiegare come e in che senso l'oratore cristiano può osservarne le norme; e queste discussioni non erano per lui semplici dibattiti accademici, perché, cacciata dal foro e confinata nelle aule di scuola dopo Giulio Cesare, l'eloquenza aveva appena ritrovato un pubblico e ripreso vita nelle chiese. Ambrogio, Cipriano, Agostino non rivendicavano il compito di condurre il popolo al bene comune della Città terrena; ma non erano essi forse le guide dell'immenso popolo della Città celeste in pellegrinaggio verso Dio?

Si trova nel *De doctrina christiana* (II 39 59) un testo la cui influenza doveva essere pressoché immediata e pertanto duratura. Dopo aver ricordato che già parecchi avevano riunito le etimologie di tutti i nomi propri che si trovano nella Bibbia, e che Eusebio aveva già chiarito tutti i problemi di storia che vi si riferiscono, Agostino chiede perché non si debbano radunare in una sola opera tutte le conoscenze necessarie per la sua interpretazione. Quale piano di lavoro per i cristiani dell'avvenire! In simile opera si troverebbero senza fatica classificate per materia le informazioni relative ai luoghi, agli animali, alle piante e metalli sconosciuti citati nella Bibbia. Sarebbe utile aggiungervi una spiegazione di quei numeri che compaiono nella Scrittura, forse anche una dialettica (*De ratione disputandi*), benché Agostino non giudichi possibile la cosa, perché la dialettica della Scrittura si ramifica in tutto il testo, come il sistema nervoso nel corpo. Come s'è già constatato, l'appello di Agostino fu ascoltato. Rifare l'opera di Varrone ad uso dei cristiani doveva essere l'ambizione, dopo Isidoro di Siviglia, di Beda, di Rabano Mauro e di molti altri dopo di loro.

Il tipo di cultura trasmesso al Medioevo dai Padri latini era dunque una specie di *eloquentia christiana*, cioè di eloquenza intesa in senso ciceroniano, dove però la sapienza cristiana rimpiazzava quella dei filosofi. È proprio questa che vedremo sopravvivere, fin verso la metà del XIII secolo, pressoché senza rottura di continuità. Quando si presenteranno delle variazioni saranno sempre dovute alla brusca irruzione di qualche influenza metafisica di origine greca. Si vedrà allora rinnovarsi il divorzio, che già Cicerone deplorava, tra filosofia ed eloquenza, ma questi incidenti localizzati non impe-

diranno alle tradizioni intellettuali del basso impero romano di perpetuarsi di scuola in scuola, di monastero in monastero, fino alla grande crisi del XIII secolo, quando si potrà credere, per un momento, che essa sia completamente annientata. Presa nel suo stesso aspetto materiale, la Patrologia Latina del Migne è l'espressione massiccia di un fatto storico. Con piena ragione essa prosegue senza sosta il suo corso dall'inizio del II secolo fino alla fine del XII, e con non minor ragione vi si arresta. Forse avrebbe dovuto spingersi ancora un po' piú innanzi, includere il *De universo* di Guglielmo d'Auvergne, l'*Hexaemeron* di Roberto Grossatesta e alcune altre opere dello stesso genere; ma allora sorgerebbe il problema di sapere se la tradizione patristica sia mai realmente finita, se essa non abbia piuttosto proseguito il suo corso, anche quando sembrava sparire sotto il pullulare di teologie scolastiche di tipo nuovo che caratterizzano il XIII secolo. Sarebbe messa in discussione, allora, tutta l'interpretazione della storia della cultura cristiana del Medioevo. Alla metà del VII secolo, nulla assolutamente autorizza a prevedere che un problema di questo genere possa presentarsi. È vero che la tradizione latina sembra in quel momento allo stremo; essa pare disintegrarsi con l'impero; ma la vedremo emigrare verso terre vergini di ogni cultura e gettarvi radici nuove, in attesa di portarvi nuovi fiori e nuovi frutti.

III

DALLA RINASCENZA CAROLINGIA AL X SECOLO

Le origini del movimento filosofico medievale sono legate allo sforzo di Carlomagno per migliorare la situazione intellettuale e morale dei popoli che governava. L'impero carolingio amava considerarsi come un prolungamento nel tempo dell'antico impero romano. Esso era una cosa completamente diversa, ma la discontinuità che si nota in quel momento nella storia politica è compensata da una notevole continuità nella storia della cultura. L'impero romano è morto, ma la chiesa cattolica salverà la sua cultura dal disastro imponendola ai popoli d'Occidente. Bisogna quindi in primo luogo considerare com'è avvenuta questa trasmissione.

I - LA TRASMISSIONE DELLA CULTURA LATINA

Roma non aveva atteso le invasioni degli Anglosassoni per inviare dei missionari in Gran Bretagna, e le popolazioni celtiche dell'isola erano state già parzialmente cristianizzate. Ma gli Anglosassoni stessi erano pagani e né i Bretoni né i loro sacerdoti sembrano aver provato il minimo desiderio di aiutare i loro invasori a guadagnare il cielo. All'elenco dei delitti che, secondo il loro storico Gildas, attirarono su di loro il castigo celeste, Beda aggiunge la loro negligenza nell'insegnare la fede cristiana ai Sassoni o Inglesi « che con

loro abitano la Bretagna». Questo «genti Saxonum sive Anglorum secum Brittaniam incolenti» è un eufemismo. Che li si biasimi o li si scusi, il fatto è che non si poteva contare sui Bretoni per cristianizzare le nuove popolazioni dell'isola, e Roma dovette incaricarsi di evangelizzarle. La *Cronaca anglosassone* nota nel 596: «Quest'anno il papa Gregorio inviò Agostino in Bretagna con molti monaci, per predicare agli Inglesi la parola di Dio». Si può leggere nella *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* il racconto pieno di fascino e di vivacità che Beda ha fatto di questa missione, e del successo ch'essa ottenne fin dal principio. Sono questi i primissimi inizi della storia della cultura intellettuale dell'Europa medievale.

Fin dall'anno 601, quando lo stesso Agostino era già stato consacrato come primo vescovo di Canterbury, sappiamo che Gregorio Magno, che vegliava sulle sue missioni lontane, gli inviò, assieme a dei nuovi missionari, vasi e ornamenti sacri, «necnon et codices plurimos». Che libri erano? Non lo sappiamo, ma possono aver compreso già qualche *Grammatica* elementare, oltre ai libri necessari all'evangelizzazione ed al culto. S'imponeva il reclutamento di un clero indigeno; esso incominciò presto e si sviluppò con un ritmo estremamente rapido. Fin dal 644, un prete inglese divenne vescovo di *East Anglia*, e il suo successore doveva essere ancora un anglosassone: nel 655 un sassone dell'ovest, Deusdedit, doveva diventare il sesto successore di Agostino al seggio episcopale di Canterbury. Era stato necessario incominciare insegnando a questi pagani la lingua della Chiesa, ed è cosí che ha dovuto aver inizio l'importazione di un rudimento di cultura latina presso le nuove popolazioni d'Inghilterra.

È certo, in ogni caso, che verso la metà del VII secolo, cioè una sessantina d'anni dopo l'arrivo di Agostino, Roma riteneva utile inviare in Inghilterra dei missionari che fossero anche delle persone colte. Alla morte del vescovo Deusdedit, il papa Vitaliano gli diede come successore un monaco greco, Teodoro, che Beda assicura versato «nelle lettere profane cosí bene che nelle sacre, e nelle lingue latina e greca». Teodoro fu accompagnato da un africano, l'abate Adriano, di

cultura vasta quanto la sua. Teodoro affidò ad Adriano il monastero di S. Pietro di Canterbury

> e poiché entrambi, come abbiamo detto, erano egualmente versati nelle lettere sacre e profane, riunirono intorno a sé un gruppo di studenti e le acque della salutare scienza incominciarono ogni giorno a scorrere per fecondare i cuori. Cosí, al tempo stesso che facevano leggere loro le Scritture, istruirono anche i loro ascoltatori nelle scienze della metrica, dell'astronomia e del computo ecclesiastico. Prova ne è che ancora oggi [dopo il 700], alcuni dei loro discepoli attualmente viventi sanno il greco ed il latino come la loro lingua materna.

Beda era buon giudice per il latino, ma non per il greco, e quelli che sanno una lingua che noi ignoriamo ci sembra sempre che la sappiano perfettamente. Aggiungiamo che questa conoscenza del greco si spense in Inghilterra con la generazione dei discepoli di Adriano; non è stata quindi molto profonda, ed è la cultura classica latina che incomincia a fiorire, fin dalla seconda metà del VII secolo, sul suolo inglese.

Ne abbiamo la prova nella persona e nell'opera di Adelmo di Malmesbury. Nato verso il 639, s'è detto ch'egli aveva già terminato i suoi studi quando venne a Canterbury. La tradizione precisa anche ch'egli avrebbe studiato a Malmesbury sotto la guida del monaco irlandese Maidulfo. Il fatto è stato vivamente contestato, e non c'è da stupirsene, poiché Irlandesi e Inglesi si contendono l'onore d'essere stati gli iniziatori di questa cultura. Comunque sia, si concede generalmente che il monachesimo irlandese abbia esercitato un'influenza profonda nell'assetto della vita religiosa e delle arti sacre; esso ha dovuto quindi contribuire a conservare un certo livello di conoscenze e a preparare un terreno favorevole alle influenze esterne, ma si vede, con l'esempio di Adelmo, che il termine studi non significava la stessa cosa a Malmesbury e a Canterbury. Quando egli passò dall'una all'altra scuola, tutto il lavoro che aveva già dedicato a studi, di cui credeva di avere scrutato gli ultimi recessi, gli sembrò privo di valore ed egli allora disse, riprendendo una frase di S. Gerolamo: «io, che già mi credevo d'essere promosso maestro, ritornai scolaro». In una lettera a Lentherio, Adelmo ha descritto il corso dei suoi studi e le impressioni ch'egli ne

provava. Si nota, con una certa sorpresa, che i suoi maestri gli insegnavano il Diritto Romano («Regum Romanorum iura... et cuncta jurisconsultorum secreta»), esattamente come s'egli fosse stato destinato a diventare un *doctus orator*, secondo il concetto di Cicerone. Tra gli altri argomenti di studio, Adelmo cita la metrica, la prosodia, le figure retoriche (ch'egli trova molto ingarbugliate), poi l'aritmetica, ivi compresi i rompicapo che sono le frazioni, ed infine l'astronomia. Dopo aver terminato questo secondo corso di studi, egli ritornò a Malmesbury, fu eletto abate del monastero nel 675; divenne in seguito vescovo di Sherborne e morí il 25 maggio 709. Le opere che egli ha lasciato sono modeste: lettere, poemi, un trattato *De virginitate* misto di prosa e di versi, e cento enigmi in versi; ma sono le prime della cultura anglosassone del Medioevo. Ora, esse sono piene di citazioni di Virgilio, Terenzio, Orazio, Giovenale e di altri ancora. Evidentemente Adelmo è un prodotto della *puerilis institutio* del basso impero, importata in Inghilterra da Agostino di Canterbury, Teodoro e Adriano. Quanto allo spirito che animava questa cultura, basta, per riconoscerlo, leggere una lettera di Adelmo ad Aethilwald. Lo studio delle lettere profane, dice Adelmo, deve servire come mezzo per comprendere meglio le Sacre Scritture, e si deve dire altrettanto per la filosofia. L'insegnamento di Canterbury seguiva dunque il programma tracciato dal *De doctrina christiana* di Agostino.

Gli anglosassoni furono cosí pronti e desiderosi di assimilare la cultura latina che, circa cento anni dopo aver accolto i missionari romani venuti per evangelizzarli, essi a loro volta mandarono dei missionari per evangelizzare le popolazioni pagane del continente. Questo movimento sorse nel Wessex. L'origine delle scuole del Wessex è oscurissima. Fin dall'inizio del VII secolo incontriamo il nome dei celebri monasteri, quali Malmesbury, Exeter, dove un giovane sassone dell'ovest di nome Vinfrith fece i suoi primi studi, e Nursling, dove questo stesso Vinfrith li completò in modo cosí brillante che vi divenne a sua volta maestro. Ma la sua vera vocazione era di essere missionario. Gli anglosassoni cristianizzati di Gran Bretagna non potevano pensare senza

tristezza all'ignoranza di coloro ch'essi avevano lasciato in Germania. Per questo, nel 716, Vinfrith lasciò Nursling per andare in Frisia. Ritornato a Nursling nel 718, andò a Roma per ottenere i poteri necessari, poi si recò in Germania dove evangelizzò i Sassoni, con un successo tale che Gregorio II lo richiamò a Roma nel 722 e lo consacrò primo vescovo dei popoli germanici. Vinfrith divenne piú tardi il primo vescovo di Magonza e subí il martirio nel 758. Nella storia della Chiesa questo anglosassone si chiama san Bonifacio, apostolo della Germania, e poiché egli ne fu l'apostolo, ne fu il primo civilizzatore.

Vinfrith ci interessa d'altronde anche per un altro motivo, perché le circostanze ne hanno fatto un testimone dello stato intellettuale, morale e religioso delle Gallie verso la metà dell'VIII secolo, immediatamente prima del regno di Carlomagno. Nel 742 Carlomagno, che doveva abdicare nel 747 e farsi religioso, invitò Vinfrith a riorganizzare la chiesa nel suo ducato d'Austrasia. Bonifacio accettò ed abbiamo la lettera ch'egli scrisse a papa Zaccaria per consultarlo a questo proposito. Questo importante documento mostra in quale stato di disintegrazione fosse allora giunta la Chiesa delle Gallie. La religione, dice Vinfrith, si è perduta già da sessanta o settant'anni; da ottant'anni nessun concilio di vescovi franchi è stato riunito; infatti non c'è piú nemmeno un solo arcivescovo per convocare un tale concilio, ma soltanto dei vescovi, che d'altra parte non sono che dei laici, dei chierici adulatori, o dei pubblicani che sfruttano i vescovati: « seculariter ad perfruendum ». Che cosa fare di quei diaconi che vivono con tre o quattro concubine, e tuttavia leggono il Vangelo in pubblico? Che fare, soprattutto, di quelli di questi diaconi che diventano preti, o anche vescovi, senza modificare per nulla il loro modo di vivere, bevendo, andando a caccia, battendosi come soldati e uccidendo indifferentemente pagani e cristiani? Mettere ordine in tale caos era una fatica senza fine. Non si poteva sapere chi fosse cristiano, chi pagano, in questa Gallia già cristiana, dove certi preti non sapevano nemmeno piú battezzare. Si dovevano considerare cristiane, domanda Vinfrith, le persone battezzate « In nomine Patris et Filiae et Spiritus Sancti »? Certamente,

risponde Zaccaria nel 746; non ribattezzatele; questo prete non ha voluto realmente battezzare in nome della « figlia »; semplicemente, non sa il latino.

Un anglosassone formato a Canterbury, e che arrivava da Nursling in Austrasia, era un po' come una persona di nazione civile che sbarca tra i selvaggi; ma l'impressione diventava irresistibile quando egli si spingeva piú lontano, verso l'est. Come egli stesso ha fatto osservare da Ignoranza, in uno dei suoi poemi:

> Ob quod semper amavit me Germanica tellus,
> Rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura.

Infatti questo missionario anglosassone era stato un *grammaticus*, e tale rimaneva. Quando ancora era a Nursling, Vinfrith aveva scritto un *De octo partibus orationis* e una metrica (*De metris*). Inoltre, gli si devono degli Enigmi in versi, alcuni dei quali non sono privi di fascino e, tra le sue lettere all'amico Lullo, altro anglosassone colto, la decima dipinge con immagini vivaci l'inferno e il paradiso. Si è forse abusato del nome di Dante a questo proposito. Le modeste « visioni » di Vinfrith sembrano soprattutto reminiscenze di Virgilio del quale, nei suoi poemi, egli ritrova naturalmente, se non lo stile, almeno la lingua:

> Idcirco penetrant Herebi subtristia nigri,
> Tartara Plutonis plangentes ignea regis.

Durante i suoi lunghi anni di apostolato in Germania, Vinfrith ha sempre saputo dove rivolgersi quando aveva bisogno di consiglio o di appoggio: si rivolgeva a Roma e al suo papa; o all'Inghilterra, a Winchester e al suo vescovo Daniele, le sole fonti di cultura cristiana che gli fossero accessibili.

Mentre la *puerilis institutio* di Quintiliano e di Cicerone inviava cosí nel continente il suo primo missionario, essa stessa si stabiliva saldamente in Inghilterra, nella provincia situata al nord del fiume Humber (Northumbria, Northumberland). In questa regione gli avvenimenti si svolgono intorno ad un uomo curioso, Benedetto Biscop, gia ministro del re Oswy, quando decise, all'età di 25 anni, di diventare ministro

di Dio. La sua insaziabile attività esprime a meraviglia la violenza con cui questi Germani di Inghilterra si gettarono sulla cultura cristiana che loro si offriva. Non bastava loro l'estuario, volevano la sorgente. Appena fattosi sacerdote, Biscop si reca a Roma, ritorna in Inghilterra e poi ritorna a Roma ai tempi di papa Vitaliano. Dopo avervi completato i suoi studi, egli va a trascorrere due anni nel monastero di Lerins, vi consegue l'ordine di san Benedetto e ritorna a Roma per un terzo soggiorno. È il periodo in cui Vitaliano inviava Teodoro e Adriano a Canterbury. Biscop ve li accompagna, assume la direzione del monastero di san Pietro, che dopo due anni consegna ad Adriano, poi ritorna a Roma per un quarto soggiorno. Ne ritorna con un numero considerevole di libri di cultura religiosa (« libros divinae eruditionis »), che aveva comperato col suo denaro e ricevuto in dono dai suoi amici sulla via del ritorno; raccoglie, a Vienna, un altro stock di libri che erano stati radunati per lui, e carico di questa ricchezza ritorna questa volta nel suo paese, non nel Kent cioè, ma nel Northumberland. Qui Biscop riceve dal re Egfrido, che lo porta nei suoi domini, un considerevole terreno, situato alla foce del fiume Were: da qui il nome del monastero ch'egli vi costruí: san Pietro di Wearmouth.

Ancora non era che un inizio. Biscop era uno di quegli uomini ai quali l'ardore di fondare monasteri impedisce di risiedervi. Dopo un anno, egli si recò in Gallia per riportare con sé dei muratori capaci di costruirgli una chiesa secondo la moda romana (« ecclesiam juxta Romanorum... morem »), e anche dei vetrai, la cui arte era ancora sconosciuta in Inghilterra, per guarnire le finestre della sua chiesa, del refettorio e del chiostro. Fatto questo, Biscop si rimise in viaggio e tornò a Roma per un quinto soggiorno. Ne ritornò questa volta con un maestro di canto liturgico ed una innumerevole quantità di libri d'ogni specie: « innumerabilem librorum omnis generis copiam ». Peccato che Beda non ci dia un estratto del catalogo! Nel frattempo, Biscop aveva ottenuto dal re Egfrido il dono di nuove terre sulle quali fondò un secondo monastero, dedicato a san Paolo. Secondo la sua idea, i due monasteri dovevano formare un'unica fondazione religiosa, benché ciascuno di essi avesse il suo abate; ma il

vero abate delle due case era Biscop, che ben presto si recò a Roma per la sesta volta, per portarne indietro le reliquie, i quadri, i paramenti liturgici e i libri di cui aveva bisogno per il monastero di san Paolo. Questa fu l'origine di Jarrow che, sulla carta, si trova dritto a nord di Wearmouth presso la foce del Tyne. Biscop teneva ai suoi libri. Egli dispose per testamento che la famosa e ricca biblioteca (« bibliothecam... nobilissimam copiosissimamque »), ch'egli aveva portato da Roma per l'istruzione della Chiesa (« ad instructionem ecclesiae necessariam »), fosse sempre conservata intatta, senza essere trascurata, né dispersa. In questa stessa biblioteca portata da Roma a Jarrow da Benedetto Biscop stava per formarsi l'opera del venerabile Beda.

Lo stesso Beda ci garantisce che dobbiamo quest'opera agli instancabili sforzi di Biscop:

> Questa storia ecclesiastica di Bretagna e specialmente del popolo inglese (come ho potuto impararla dagli scritti degli Antichi, dalla tradizione dei miei maggiori, o dalla mia esperienza personale) è stata composta, con la grazia di Dio, da me, Beda, servitore di Cristo e sacerdote del monastero dei santi apostoli Pietro e Paolo, situato a Wearmouth e a Jarrow. Nato sul territorio di questo monastero fui affidato dai miei genitori, all'età di sette anni, al reverendissimo abate Benedetto, poi a Ceolfrido, per essere educato da loro. Fin da quel tempo, trascorrendo in questo monastero tutti i giorni della mia vita, ho consacrato tutte le mie cure allo studio delle Scritture. Osservando la disciplina della regola e il canto quotidiano degli uffizi in chiesa, il mio diletto è sempre stato o d'imparare o d'insegnare o di scrivere.

Nato nel 673, Beda è morto nel 753. Cosí, meno di centocinquant'anni dopo l'arrivo di Agostino presso questi pagani di lingua germanica, è compiuta un'ampia storia ecclesiastica del popolo anglosassone, c'è uno storico anglosassone per scriverla in latino, e questa storia è eccellente. Una delle fonti di Beda è la *Storia dei Bretoni* di Gildas, scritta poco prima del 547, per raccontare la conquista e la distruzione dei popoli Bretoni da parte dei loro invasori anglosassoni. Insieme con lo scritto ermetico che sono gli *Hisperica famina*, ciò che ci rimane della storia di Gildas rappresenta pressoché tutto quello che rimane della letteratura latina dei Bretoni prima della conquista. Questi testi non possono stare a pa-

ragone con l'opera di Beda, il cui stile semplice, diretto e spoglio ha meritato subito d'essere preso a sua volta come modello.

Scrivere una storia non significava uscire dalla tradizione di Roma, ma Beda la rappresenta anche sotto altri aspetti. Di lui abbiamo anche un trattato *De arte metrica*, la conclusione del quale merita d'esser letta da chi s'interessa dei rapporti del metro e del ritmo; un modesto lessico ortografico (*De orthographia*); uno studio delle figure retoriche impiegate per la Sacra Scrittura (*De schematibus et tropis*); una serie di scritti sulle unità di tempo e le loro divisioni, la cronologia ed il computo ecclesiastico (*De temporibus*; *De temporum ratione*; *De ratione computi*); infine il *De rerum natura*, enciclopedia analoga a quella di Isidoro, la cui influenza s'eserciterà durevolmente sull'ordine delle scienze naturali nel Medioevo. Non si vede in che cosa l'opera di Beda differisca da quella degli scrittori latini del basso Impero, e le nostre storie parlano a buon diritto di Beda e di Cassiodoro nello stesso capitolo, come se, tra i due, non fosse sopraggiunto nessun cambiamento notevole. Tuttavia siamo usciti dall'impero e penetrati in un mondo politicamente estraneo alla tradizione di Roma. Può essere eccessivo sostenere che l'Inghilterra non ha mai fatto parte dell'impero romano, ma essa, certamente, non vi fu mai integrata. Del resto, nel 596 l'Impero non è piú che un nome. L'Italia è devastata dai Longobardi, vi sono ovunque inondazioni, epidemie, carestie; un anglosassone come Beda avrebbe dovuto normalmente vivere e morire senza sapere una parola di latino, senza dubbio senza aver neanche mai sentito parlare di Roma, ed ecco che, invece, la sua opera trova naturalmente posto nella storia della letteratura latina, dietro quella di Cassiodoro, di Isidoro, di Quintiliano e di Varrone. In questa sorprendente vicenda non un imperatore, non un prefetto, non un soldato romano hanno il minimo ruolo. Sola e senza altra forza che la fede di alcuni missionari, la Chiesa ha, in cento anni, conquistato l'Inghilterra alla cultura di un impero che piú non esiste.

E non è tutto. In qualsiasi modo lo si spieghi, è un fatto che il latino s'è introdotto in Inghilterra come lingua letteraria, non solo senza distruggere i dialetti locali, ma, al con-

trario, aiutandoli a diventare una lingua letteraria scritta. In questo senso si sviluppò dapprima la poesia pagana degli anglosassoni, ma l'influenza di scrittori come Beda, capaci di maneggiare con arte la prosa latina, finí per suscitare una prosa anglosassone, origine diretta della prosa inglese di oggi. Questo accadrà nel IX secolo, con Alfredo: la sua importanza nella storia della cultura europea sarà immensa, ma è la sua causa che qui deve trattenere la nostra attenzione. Come giustamente ha osservato W. P. Ker: « Per gli studi umanistici non c'è miglior indice della prosa ». Per raffigurarci ciò che allora è accaduto in Inghilterra, immaginiamo che, invece di incominciare dal modesto Serment de Strasbourg, la letteratura francese abbia esordito con un'epopea nazionale ed una poesia lirica nell'VIII secolo, che il santo re Luigi sia vissuto nel IX secolo, e che questo sovrano, questo santo, questo soldato e giustiziere, si trovi inoltre ad essere nella storia letteraria di Francia autore dei piú antichi monumenti della prosa francese: avremmo un equivalente approssimativo di re Alfredo e della sua opera. Alfredo ha dato i primi modelli di una prosa anglosassone traducendo la *Cura pastoralis* di Gregorio Magno, la *Historia* di Paolo Orosio e il *De consolatione philosophiae* di Boezio. Indubbiamente, egli ha rimpianto che il tono generale del *De consolatione* non fosse piú francamente cristiano, perché dove Boezio aveva scritto « Bene » e « amore », Alfredo traduce senza esitare « Dio » e « Cristo ».

L'esistenza di questa cultura anglosassone di origine latina non avrebbe che un interesse locale, se la restaurazione delle lettere nell'Europa continentale non avesse qui la sua origine. Infatti è alla scuola cattedrale di York, sotto la direzione dell'arcivescovo Egberto, che Alcuino (730-804) ricevette la formazione intellettuale e morale che doveva piú tardi importare in Francia. York era tutto impregnato di influenze romane. L'imperatore Severo vi era morto nel 211 e Costantino il grande vi era stato proclamato imperatore nel 306. Anche lo stesso Egberto aveva studiato a Jarrow sotto il venerabile Beda, ed egli era assistito nel suo insegnamento da Aelbert, che doveva succedergli sul seggio episcopale di York nel 766. Sappiamo dallo stesso Alcuino che Aelbert insegnava

ai suoi discepoli l'insieme del *Trivium* e del *Quadrivium*, e che faceva del suo meglio per comunicar loro il suo gusto per lo studio. Alcuino gli succedette come maestro della scuola di York nel 778, ma Carlomagno riuscí a legarlo a sé, dapprima provvisoriamente dal 781 al 790, poi definitivamente, dal 793 alla sua morte. Quando Alcuino accettò di fare un primo soggiorno in Francia, doveva avere circa 50 anni, ma la parte piú feconda della sua carriera stava solo per incominciare.

Lo slancio intellettuale dell'Occidente verso la fine dell'VIII secolo è nato da un pensiero politico nutrito di preoccupazioni spirituali. Carlomagno riteneva di aver ricevuto da Dio la sua autorità e di essere da Lui incaricato, come il re Davide della Scrittura, di condurre il suo popolo sulle vie del Signore. Le sue istruzioni dell'802 ai *missi dominici* ricordano che il primo dovere dei fedeli sudditi è di considerarsi interamente al servizio di Dio, «perché il Signore imperatore non può lui stesso vegliare alla cura e alla disciplina di ciascuno in particolare». In uno stato in cui il buon ordine dipende a questo punto dalla disciplina personale dei suoi membri, e in cui questa disciplina è quella della religione cristiana, l'insegnamento s'impone come una necessità.

È molto difficile immaginare la condizione morale e intellettuale dell'occidente all'epoca di Carlomagno. A differenza della Gran Bretagna, la Gallia era stata già da gran tempo incorporata nell'impero e profondamente romanizzata. La storia della letteratura latina conosce i nomi di poeti, oratori, storici e teologi di origine barbarica ma di cultura romana, le opere dei quali sono testimonianza della sopravvivenza della tradizione classica in Occidente. Tuttavia essa sembra aver subito un decadimento cosí continuo e profondo durante il V secolo, che si può dire che nel VI secolo essa era quasi scomparsa. Fin dal 580 Gregorio di Tours scriveva nella sua prefazione alla *Historia Francorum*:

> Le città della Gallia hanno lasciato declinare, o piuttosto perire, lo studio delle lettere... non si poteva trovare nessuno che, da grammatico versato nella dialettica, fosse capace di raccontare gli avvenimenti sia in versi sia in prosa. I piú lo deploravano e dicevano: Sventura al nostro tempo, perché lo studio delle lettere è morto tra noi!

Questo *Vae diebus nostris quia periit studium litterarum a nobis* è doppiamente eloquente. Deplorare in un simile latino la rovina delle lettere significava fornirne la prova, e se si osservasse che qui si tratta di una citazione, la ben nota *rusticitas* di Gregorio di Tours confermerebbe a sufficienza l'esattezza della sua testimonianza. È vero che l'italiano Fortunato (530-609), vescovo di Poitiers, conserva, a quel tempo, un residuo di poesia. Il suo *Vexilla regis* non è dimenticato, e infatti meritava di sopravvivere, ma egli stesso non si piccava di essere molto colto, poiché confessava di non aver mai letto, non solo Platone e Aristotele, ma nemmeno Ilario di Poitiers, Ambrogio e Agostino. Tutte le testimonianze concordano su questo punto: nel VI secolo, l'insegnamento delle lettere non è che un rudere. Le scuole romane sono scomparse, e quanto alle scuole cristiane, non esiste né un testo né un fatto che autorizzi a supporre che a quel tempo esse abbiano insegnato, con gli elementi della religione, niente altro che la lettura, la scrittura e indubbiamente qualche rudimento del latino di Chiesa. La stessa situazione si prolunga nel VII secolo, benché questa volta si debba segnalare un testo che testimonia della sopravvivenza, a quest'epoca, di alcune vestigia del brillante passato della cultura gallo-romana. Nella sua *Historia Ecclesiastica* (III 18) Beda riporta che, nel 635, il re dell'*East Anglia*, Sigberto, «preoccupato d'imitare le buone istituzioni che aveva visto in Francia, fondò una scuola per istruire la gioventú nello studio delle lettere». Non sembra tuttavia che queste scuole siano state sufficienti a mantenere tali studi in Francia al di sopra di un livello molto basso. Alla fine dell'VIII secolo, Carlomagno si lamenta che le lettere dei suoi corrispondenti facciano piú onore ai loro sentimenti che al loro stile. Proprio per rimediare a questo stato di cose il capitolare del 789 ordinò di aprire in ogni vescovado e in ogni monastero delle scuole dove venissero accolti scolari di condizione sia libera che servile, e dove s'insegnasse loro il salterio, il solfeggio, il canto, il computo ecclesiastico e la grammatica. Programma in apparenza modesto, ma estensibile indefinitamente, perché il computo ecclesiastico poteva includere tutta l'astronomia e la grammatica, tutte le belle lettere. Ma lo spirito della riforma era piú im-

portante del programma. Per essere graditi a Dio non si voleva piú soltanto vivere bene, ma anche parlare bene: « Qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo ». Grande è la distanza tra un Gregorio Magno che rimprovera il vescovo di Vienna per aver insegnato la grammatica e il re Carlo che ordina ai vescovi di garantirne l'insegnamento. Colmarono questo intervallo i vescovi che furono a capo delle scuole anglosassoni, rappresentati presso il re Carlo dal loro discepolo Alcuino.

Era naturale cercare in primo luogo in Italia dei rappresentanti della cultura latina. Carlomagno ne trovò tre, ai quali aggiunse due spagnoli. Erano tutti uomini di talento, assai simili a quei « visiting professors » che si lasciano sedurre dai vantaggi che si offrono loro, ma che palesemente sono disturbati nei loro lavori e abitudini. Essi hanno fatto la loro parte, non hanno veramente collaborato. Paolo Varnefrid (*Paulus Diaconus*, Paolo Diacono), un longobardo (725-797 circa), venne in Francia nel 782 per tentare di liberare suo fratello, fatto prigioniero di guerra nel 776. Per caso, quindi, fu conosciuto da Carlomagno. La sua permanenza a corte, del resto, fu breve; dopo avervi insegnato il greco per cinque anni (782-786), si ritirò a Monte Cassino, dove morí. Qui egli scrisse la sua *Historia Langobardorum*. Il suo contributo personale alla riforma carolingia era consistito nella revisione di una raccolta di *Omelie*, pubblicata da Carlomagno con questa notevole avvertenza:

> Noi ci imponiamo il compito di far rivivere, con tutto lo zelo di cui siamo capaci, lo studio delle Lettere, abolito dalla negligenza dei nostri predecessori. Invitiamo tutti i nostri sudditi, per quanto ne sono capaci, a coltivare le arti liberali, e noi ne diamo loro l'esempio.

Un altro italiano, Pietro di Pisa, insegnava già a Pavia nel 767, quando Alcuino ve lo ascoltò nel corso di un viaggio a Roma. Eginardo riporta che Pietro era già vecchio (*senem*) quando, alla scuola Palatina, insegnò il latino a Carlomagno. Se si giudica dalla sua *Grammatica*, che M. Manitius pone al di sotto di quella di Bonifacio, Carlo non può aver imparato molto da un simile maestro. Anche Paolino di Aquileia (morto nell'802) è un ospite di passaggio alla scuola Palatina,

perché sembra vi abbia insegnato lettere dal 777 al 787. Si dice che tra Paolino e Alcuino si stabilisse una durevole amicizia. È possibile, ma in uno dei suoi poemi indirizzati a re Carlo, Alcuino implora la sua protezione contro le lingue invidiose di Paolino, di Pietro di Pisa e di alcuni altri. Indubbiamente non mancavano le beghe in questa colonia di grammatici.

I due spagnoli erano di un livello nettamente piú elevato, ma non si possono propriamente considerare come delle reclute di Carlomagno. Erano due rifugiati spagnoli in Francia, dove la loro superiorità culturale non poteva mancare di assicurar loro delle brillanti carriere. Nato nel 768-769, Agobardo venne a Lione nel 792, nell'804 vi fu ordinato sacerdote e nell'816 divenne arcivescovo di questa città. Fu uno dei luminari della Chiesa carolingia, ma le sue opere interessano direttamente la storia della teologia, della liturgia e, aggiungiamolo, del folclore, perché questo grande avversario delle superstizioni popolari ha dovuto descriverle per confutarle. Dalla sua biblioteca privata proviene il piú antico manoscritto medievale di Quintiliano attualmente conosciuto, il *Parisinus* 1622. Teodolfo d'Orléans (morto nell'821) rappresenta, invece, il perfetto tipo di letterato dell'epoca carolingia. Questo Vescovo di Orléans era un uomo di gusto, dato che gli dobbiamo le parti piú antiche della chiesa di Germigny, vicina a Saint-Benoit- sur-Loire (Fleury-sur-Loire). Era anche un uomo di spirito, e un poeta latino superiore alla maggior parte dei suoi contemporanei; ad Alcuino, per esempio. Nel poema intitolato *De libris quos legere solebam*, dove difende l'interpretazione morale dei poeti, Teodolfo cita come suoi autori favoriti Virgilio, Orazio, Ovidio, Lucano e Cicerone. Le sue opere formicolano di reminiscenze classiche: lo Stige, il Cocito e l'Acheronte sono familiari a questo abitante delle rive bagnate dalla Loira, ed egli può impiegare tanti versi quanti Ovidio per descrivere un vaso decorato delle fatiche di Ercole. A questo guazzabuglio mitologico, oggi, senza dubbio, si preferiranno i suoi *Versi per il canto dei fanciulli nel giorno delle Palme*, trentanove distici elegiaci che si sono continuati a cantare in Francia da allora fino alla vigilia della Rivoluzione.

Si può dire, di questi diversi personaggi, che essi rappresentano il fior fiore dei letterati riuniti o accolti da Carlomagno. Il grammatico Clemente d'Irlanda (Clemens Scotus), che doveva ancora insegnare alla scuola Palatina sotto il regno di Luigi il Pio, sembra appartenere alla generazione successiva, ma, benché egli abbia vissuto piú a lungo, il suo ruolo pare non abbia superato quello di un Pietro di Pisa di qualità superiore. La personalità di Alcuino si stacca da questo gruppo con una straordinaria nettezza. Egli non è forse superiore a loro, è diverso. Tra questi professori e questi uomini di lettere, Alcuino è un missionario e un apostolo. È precisamente un missionario della cultura latina cristiana di York e di Jarrow nella Francia carolingia dove questa stessa cultura, un tempo fiorente, è andata perduta. Lo stesso Alcuino s'è presentato diverse volte nelle sue lettere come incaricato di questa missione. Quando, dopo una vita di lavoro che terminò nel riposo di Saint-Martin de Tours, Alcuino morí, il 19 maggio 806, egli aveva veramente compiuto opera di apostolo e di civilizzatore.

Sarebbe ingiusto minimizzare il ruolo personale di Carlomagno, che fu decisivo. Tutto questo movimento di riforma è partito proprio dalla sua volontà di civilizzare i suoi popoli cristianizzandoli. Il capitolare del 778 a Bangulfo, vescovo di Fulda, è veramente l'origine della moltiplicazione delle scuole monastiche e cattedrali, che resteranno il centro della vita intellettuale del Medioevo fino alla nascita delle Università nel XIII secolo. Le scuole monastiche comprendevano generalmente la scuola interna, o claustrale, riservata ai religiosi del monastero, e la scuola esterna alla quale erano ammessi i sacerdoti secolari. In origine, queste scuole sono state quasi tutte collegate a dei monasteri benedettini, e Saint-Martin de Tours, Fulda, Fleury-sur-Loire ne sono stati esempi gloriosi. Le scuole cattedrali (o episcopali, o capitolari) si sono organizzate presto intorno a chiese cattedrali, sotto la direzione del vescovo, e talvolta anche con la sua collaborazione effettiva; Laon, Reims, Chartres e Parigi avranno delle scuole cattedrali illustri, e le Università si organizzeranno piú tardi principalmente intorno a scuole di questo tipo. Lo slancio impresso da Carlomagno al movi-

mento di studi che cominciò sotto il suo regno fu dunque duraturo: esso non cessò mai di accrescersi durante i secoli successivi, ed è proprio all'Imperatore che, in primo luogo, ne va il merito. Nondimeno ci si sbaglierebbe attribuendo ad Alcuino un genio di cui le sue opere non recano traccia. Esegeta e teologo di secondo ordine, poeta mediocre, egli non ci ha lasciato che contributi assai modesti allo studio delle arti liberali: una *Grammatica*, un *De orthographia*, un *De dialectica* e un *Dialogus de rhetorica et virtutibus*. Quanto all'unico scritto veramente filosofico di Alcuino, il suo trattato *Sulla natura dell'anima* (*De animae ratione*), le cui idee fondamentali sono prese da sant'Agostino, si vede immediatamente quale distanza lo separi dalla sua fonte. Alcuino sceglie e raggruppa, d'altronde intelligentemente, delle idee che, cariche in Agostino di tutta una psicologia neoplatonica, presso di lui compaiono soltanto ridotte allo stato grezzo. Un esempio sarà chiarificatore. Alcuino riproduce come ovvia la dottrina agostiniana e platonica della sensazione: i sensi sono i messaggeri che informano l'anima di ciò che accade al corpo, ma è l'anima che forgia, essa stessa e in se stessa, le sensazioni e le immagini. Non un'osservazione di Alcuino che permetta di pensare ch'egli abbia sospettato l'immensa portata filosofica di una simile tesi. Ammettere che la sensazione sia un atto dell'anima significa aderire implicitamente alla definizione dell'uomo data da Platone nell'*Alcibiade*, attinta poi a Platone da Plotino e a Plotino da sant'Agostino: l'uomo è un'anima che si serve di un corpo. Questa definizione è essa stessa legata ad una ontologia e ad una metafisica ben definite. In breve, il fatto di accogliere a sua volta questa sola tesi vincola Alcuino al neoplatonismo, ma egli non lo sospetta. Evidentemente il Medioevo è ancora lontano dalla sua maturità filosofica. Si potrà leggere, citare e anche plagiare Agostino, fino all'inizio del XIII secolo, senza discernere nei suoi testi la metafisica di cui essi erano carichi.

La vera grandezza di Alcuino dipende dalla sua personalità e dalla sua opera civilizzatrice, piuttosto che dai suoi libri. Essa si manifesta ovunque nelle sue lettere e nei pochi passi dei suoi trattati ove sono espresse la sua profonda ammirazione per la cultura antica e la sua volontà di conservarla. Lo

spirito dei suoi maestri di York sopravvive in lui e anima tutta la sua opera. Il suo maestro Egberto era solito dire che le arti liberali non erano opera degli uomini, ma di Dio che le ha create nella natura, dove gli uomini non hanno che da trovarle. Questo, almeno, gli Antichi l'hanno fatto: quale onta sarebbe per i Cristiani non essere nemmeno capaci di conservarle! Alcuino non ha mai dimenticato questa lezione di cui la sua vita non fu che la messa in opera. In una delle sue prime lettere a Carlomagno, scriveva:

Al mattino della mia vita, seminavo in Gran Bretagna: adesso, alla sera della mia vita, mentre il mio sangue si gela, io continuo a seminare in Francia, e prego con tutto il cuore, per la grazia di Dio, che il grano possa germogliare nei due paesi. Quanto a me, mi consolo pensando, con san Gerolamo, che, anche se tutto il resto passa, la Sapienza rimane, e il suo vigore continua ad aumentare.

L'ostacolo principale alla sua opera di missionario era la mancanza di libri. La scuola di York era abbondantemente fornita di autori classici. Nel poema latino in cui Alcuino celebra questa biblioteca, egli cita particolarmente Cicerone, Virgilio, Lucano, Stazio, Ovidio, Plinio, Boezio e parecchi altri libri, modelli dell'arte di scrivere in prosa i cui titoli stancherebbero la penna. In un'altra lettera scritta a Carlomagno da Saint-Martin de Tours, Alcuino ci fa toccare con mano l'ostacolo contro il quale veniva ad urtare la sua buona volontà:

Disgraziatamente, io adesso sono sprovvisto di molti dei libri che avevo a mia disposizione nel mio paese natale e che vi si trovavano riuniti per le cure del mio maestro Aelbert o mie. Lo dico a vostra Signoria, perché il vostro costante amore per la sapienza v'ispiri d'inviare alcuni dei miei discepoli in Gran Bretagna, da dove porteranno in Francia tutti questi fiori britannici. Cosí il giardino dell'Eden non sarà piú soltanto a York come un giardino chiuso (*hortus conclusus*), ma si vedrà spuntare in questa Turenna di Francia come un pollone dall'albero del paradiso. Che il vento dell'Est soffi allora sui giardini della Loira e tutti saranno riempiti del suo profumo.

Alcuino non ha mai smesso dunque, in Francia, di lavorare per la Chiesa, con in cuore la nostalgia del paese da cui s'era esiliato per intraprendere questa grande opera. Quando egli

scrive *patria*, dobbiamo tradurre York, e immaginare il monastero cui egli non cessava di pensare:

Padri e fratelli miei, piú cari al mio cuore di tutto il resto del mondo, non dimenticatemi, vi prego, perché vivo o morto vi apparterrò sempre. Forse Dio permetterà nella sua clemenza che voi, che avete educato la mia giovinezza, mi seppelliate nella mia vecchiaia. Ma anche se il mio corpo dovesse riposare altrove, io credo che la mia anima riposerà tra voi, grazie all'intercessione delle vostre sante preghiere.

Alcuino non morí in Inghilterra, non fu sepolto a York: ma morí a Tours, il 19 maggio 1806, e l'abbazia di Saint-Martin conservò il suo corpo. La Francia sarebbe scortese a contendere a York il cuore di Alcuino, ma non dovrebbe dimenticare, dopo tanti secoli trascorsi, il grammatico dal grande cuore che per lei riaccese, in Turenna, la fiaccola della cultura antica. Il Medioevo, almeno, non l'ha mai dimenticato. La sola ambizione di Alcuino è benissimo espressa in una delle lettere a Carlomagno: edificare in Francia una nuova Atene («forsan Athenae nova perficetur in Francia») o piuttosto un'Atene molto superiore all'antica, perché nobilitata dall'insegnamento di Cristo nostro Signore essa supera la sapienza dell'Accademia:

Quella senz'altro insegnamento che le discipline di Platone ha brillato della scienza delle sette arti, ma questa supera in dignità tutta la sapienza di questo mondo, perché essa è, in piú, arricchita della pienezza dei sette doni dello Spirito Santo.

Ciò che Alcuino si proponeva di fare l'ha fatto veramente, perché egli ha posto le fondamenta della futura Università di Parigi, dove il pensiero del XIII secolo doveva effettivamente superare quello di Platone e di Aristotele. Fin dalla fine del IX secolo (verso l'855), si vede comparire, nella *Cronaca di San Gallo* del monaco germanico Notkero Labeone, quello che si può chiamare il tema storico *de translatione studii*. Fin dall'inizio di quest'opera leggiamo il racconto romanzato, e d'altronde pieno di errori, dell'arrivo in Francia, sotto il regno di Carlomagno, d'un inglese di nome Alcuino (*Albinus*), il piú sapiente dei letterati moderni. Questo *supra*

caeteros modernorum temporum ci ricorda, opportunamente del resto, che la nostra nozione di Medioevo è moderna e che nel Medioevo ci si considerava moderni. Carlomagno, aggiunge Notkero, tenne questo Alcuino presso di sé, si gloriò di dirsene allievo e di chiamarlo suo maestro e gli regalò, infine, l'abbazia di Saint-Martin de Tours per istruirvi coloro che sarebbero venuti a raccogliersi intorno a lui. E Notkero conclude in merito, con una frase la cui eco doveva risuonare attraverso i secoli: « L'insegnamento di Alcuino fu cosí fecondo che i Galli moderni, o Francesi, divennero pari agli Antichi di Roma e di Atene ».

Questo tema ricomparirà di frequente nel Medioevo. Nel XII secolo, Cristiano di Troyes lo riprenderà eloquentemente nel suo *Cligès*; lo si ritrova nel XIII secolo nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais (lib. XXIII, cap. 173), nel *Compendiloquium* di Giovanni di Galles (Pars X, cap. 6) e nelle *Grandes Chroniques du Royaume de France*; nel XIV secolo, Tommaso d'Irlanda lo riprende nel suo *De tribus sensibus Sacrae Scripturae*, ed esso serve come argomento giuridico, nel 1384, in una disputa tra la Facoltà di diritto di Parigi e il Capitolo di Notre-Dame:

> Quelli della Facoltà dicono che lo studio (nel senso di *Studium*, centro di studi) dell'Università di Parigi, che prima fu a Roma e poi trasportato a Parigi, in quattro Facoltà, di teologia, di diritto, di medicina e delle Arti, e vi sono da quando vi fu l'Università di Parigi, è il piú antico del mondo perché è quello che fu ad Atene, e da Atene fu portato a Roma, e da Roma a Parigi.

Al che il Capitolo replicò in modo pertinente che né ad Atene né a Roma s'insegnava Diritto canonico e teologia, senza però contestare che « lo studio e l'Università che si trova a Parigi fu prima dell'incarnazione di Nostro Signore, quanto alle facoltà delle Arti e di medicina ». Giovanni Gerson, nel suo discorso *Vive le Roi!* pronunciato per l'Università davanti a re Carlo VI, il 7 novembre 1405, ritornando ancora su questo tema, farà risalire il sapere al primo uomo, nel Paradiso Terrestre, da dove esso è venuto, *per successum*, agli Ebrei, dagli Ebrei, come scrive Giuseppe, agli Egiziani attraverso Abramo; poi dall'Egitto ad Atene, da Atene a

Roma, ed infine da Roma a Parigi. I letterati del XVI secolo possono aver avuto le loro ragioni per considerarsi gli scopritori dell'Antichità, ma è un fatto che il Medioevo stesso ne ha costantemente rivendicato l'eredità. Per vederla nella sua esatta prospettiva, bisogna dunque ricollegare la cultura medievale a quella di Roma per il tramite degli Anglosassoni. Annotando un manoscritto di Ademaro di Chabannes, il monaco Gautberto riassumeva per noi in poche righe, piene d'inesattezze storiche, ma con un preciso senso generale, questa genealogia del sapere: il monaco Teodoro e l'abate Adriano insegnarono la *Grammatica* ad Adelmo; Adelmo l'insegnò a Beda; Beda, attraverso Egberto, l'insegnò ad Alcuino che istruí Rabano Mauro e Smaragdo, che istruí Teodolfo, dopo il quale vennero Eirico d'Auxerre, Hucbald, Remigio che ebbe numerosi discepoli, e cosí via (testo in J. de Ghellinck, T. I, p. 78).

Non si trattava di una pura illusione. Partendo da Alcuino e fin verso la fine del XII secolo si vede, in effetti, propagarsi di scuola in scuola una cultura letteraria a base scritturale e patristica, di cui la *grammatica* del basso impero romano costituiva il fondamento. Per far fronte ai bisogni di questo insegnamento fu necessario moltiplicare le opere classiche della letteratura latina e basta considerare l'introduzione di un'edizione moderna d'una qualunque di queste opere, per constatare che i manoscritti che ce l'hanno conservata per lo piú vengono dallo *scriptorium* di qualche abbazia benedettina dei secoli IX-XII. La cosa è vera non soltanto per Virgilio e Cicerone, ma anche per opere tanto poco cristiane quanto il *De rerum natura* di Lucrezio, o tanto poco edificanti quanto quelle di Ovidio. Come dice M. Manitius: « Ciò che oggi possediamo di manoscritti pre-carolingi dei Classici è insignificante, a paragone di quelli la cui conservazione è dovuta all'attività dei copisti e dei critici dei secoli VIII e IX ». Siamo certi, è vero, che i monaci del Medioevo copiavano queste opere, ma non le gustavano. Ogni epoca ha il suo modo di intendere l'Antichità, e il Medioevo l'ha intesa alla sua maniera. Allora, come oggi, c'erano letterati e ignoranti, e tra i letterati alcuni pedanti, ma vi furono certamente anche parecchie buone menti per conservare in vita lo studio delle

belle lettere e trasmettercene la tradizione. L'antica *Beati Flacci Alcuini vita* ci fa conoscere il giovane Alcuino che preferisce Virgilio ai Salmi (« Virgilii amplius quam psalmorum amator ») e che rifiuta di lasciare la sua cella, dove leggeva di nascosto l'*Eneide*, per assistere all'uffizio di notte (*P. L.*, C, col. 91-92). È vero che, diventato maestro, Alcuino proibirà la lettura di Virgilio nella sua scuola. Egli avrà superato, allora, l'età degli amori di Enea e di Didone, ma altri, a loro volta, la raggiungeranno. Sappiamo che maestro Sigulfo, passando sopra a queste proibizioni, spiegava Virgilio a due allievi, nella sua cella e *secretissime*, a dispetto degli ordini di Alcuino, che lo trattò severamente da « virgiliano » (« Unde te habemus, Virgiliane? »). Il buon Sigulfo confessò la sua leggerezza, ma Alcuino rimprovera della stessa leggerezza il suo antico scolaro Rigbode, vescovo di Treviri, che era stato un anno senza scrivergli:

> Quale peccato ha commesso il padre per essere cosí dimenticato dal figlio? o il maestro per essere cosí dimenticato dal suo scolaro? ...Forse che l'amore per Virgilio ha cancellato il mio ricordo? Ah! perché non è Virgilio il mio nome? Allora sarei sempre dinnanzi ai tuoi occhi, trascorreresti il tuo tempo a scrutare le minime mie parole, e, come dice il proverbio, « tunc felix nimium, quo non felicior ullus ». Ma Alcuino se n'è andato ed è arrivato Virgilio, e Marone sta al posto del tuo maestro... Io vorrei che il tuo cuore fosse colmo dei quattro Vangeli, e non dei dodici libri dell'Eneide.

Non dobbiamo mai confondere l'atteggiamento ufficiale dell'uomo di chiesa riguardo ai classici, con le reazioni personali di quelli che li leggevano. Proibizioni come quelle di Alcuino basterebbero, del resto, ad informarci del modo in cui, nella sua giovane età, egli stesso li aveva letti, anche se le poesie latine che di lui abbiamo non ce ne forniscono la prova irrefutabile. Alcuino non è che un mediocre poeta, ma egli ha fatto « dei versi latini » e, come altri fino ai nostri giorni, non li ha fatti che con brandelli strappati ai classici. « Est locus undoso circundatus undique ponto », e « At pater ille pius » o « Illos Aonio docuit concinnere cantu » sono formule sufficientemente indicative dei modelli di Alcuino, latinista assai mediocre. Il « locus circundatus » è York, e il « pater ille pius » non è piú Enea, ma Egberto, ed è ancora Egberto,

non Apollo, che insegna il canto ai suoi discepoli. Dio si chiama « tonans » e i Beati sono i « cives Olympi », o la « gens diva Tonantis ». Tutto questo orpello mitologico sarà comune al Medioevo; non vi si deve vedere che una convenzione letteraria che s'imponeva non appena si voleva parlare di cose cristiane in una lingua presa a prestito dalla poesia dei classici latini. Per di piú, questo va saputo per non vedervi, quando si riprodurrà nel XVI secolo, l'indicazione sicura di un rinnovamento pagano. Giove già non era che una convenzione letteraria per certi poeti del secolo di Augusto; tanti poeti cristiani se ne sono serviti liberamente perché tutti sapevano che di nient'altro si trattava.

Compatriota, discepolo di Alcuino e suo successore come abate di Saint-Martin de Tours, Fredegiso (morto nell'834) fu uno spirito di tono piú speculativo e avventuroso. Gli si deve una *Epistola de nihilo et tenebris*, nella quale egli sostiene che il nulla e le tenebre sono qualcosa e non soltanto l'assenza di qualcosa. Il principio della sua argomentazione è che ogni nome di senso determinato significa qualcosa: uomo, pietra, legno, ad esempio: dunque « nulla » si riferisce a qualcosa. D'altronde, là dove non c'è niente, non si può significare niente: «omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis». Queste formule non erano cosí prive di senso come s'è detto, ed è anche curioso che i loro critici non se ne siano accorti. Sarebbe assurdo dire: « nihil » designa una cosa, se si ammettesse nello stesso tempo che « nihil » significa il nulla. Ed è precisamente questo che Fredegiso nega. Il « nihil » a cui egli pensa è quello da cui Dio ha creato il mondo (*ex nihilo*), cioè una specie di materia comune e indifferenziata, da cui egli avrebbe formato tutto il resto. Aggiungiamo a tutto questo che il *Liber contra objectiones Fredegisi abbatis*, scritto da Agobardo, vescovo di Lione, contro un trattato di Fredegiso oggi perduto, gli attribuisce la dottrina della preesistenza delle anime, e cosí collega le due tesi:

> Noi vi biasimiamo di aver detto delle anime che saranno unite ai corpi: « Anima quando ad corpus pervenit », come se sapeste da quale regione venga l'anima o come se sapeste forse in quale regione dimori questa materia sconosciuta da cui dite che le anime sono create.

Agobardo stesso sostiene, al contrario, che l'anima è creata contemporaneamente al corpo.

Mentre perdurava in Francia, l'influenza civilizzatrice di Alcuino si estendeva alla Germania attraverso il suo scolaro Rabano Mauro. Nato a Magonza verso il 784, allievo dapprima di Bangulfo nell'abbazia benedettina di Fulda, culla del cristianesimo in Germania, egli fu mandato a Tours per perfezionarvisi sotto Alcuino, ritornò a Fulda nell'801, fu eletto abate nell'802, e nell'842 si dimise da questo ufficio, divenne vescovo di Magonza nell'847 e morí nell'856. L'influenza di Rabano Mauro sullo sviluppo della cultura germanica fu immensa. Nel suo paese egli ha avuto la qualifica di *praeceptor Germaniae*, e lo merita, ma il precettore del precettore della Germania resta Alcuino.

Rabano Mauro ha scritto, oltre ai suoi Commenti biblici e ad alcuni poemi, una *Grammatica*, un trattato sul computo ecclesiastico, e un opuscolo *De anima*, opere che non vanno al di là del quadro delle analoghe opere di Alcuino. V. Cousin e B. Hauréau gli attribuiscono, inoltre, delle glosse all'*Isagoge* di Porfirio e al *De interpretatione* di Aristotele, dove viene analizzata chiaramente la formazione delle conoscenze intellettive, su di un piano d'altronde assolutamente psicologico, andando dal senso all'immaginazione e dall'immaginazione all'intelligenza. L'intellezione (*intellectus*), che il termine designa, vi è definita come « animae intelligentis passio et rei intellectae similitudo ». Se queste glosse sono veramente di Rabano, bisogna porlo, come dialettico, molto al di sopra di Alcuino.

Ad ogni modo, l'allievo ha superato il maestro di gran lunga in due opere quali Alcuino non si sarebbe mai sognato d'intraprendere e che corrispondono, tuttavia, esattamente ai bisogni di un paese dove si voleva fondare una cultura latina di spirito cristiano. Il *De clericorum institutione* è una specie di trattato degli studi ecclesiastici ad uso dei chierici tedeschi del IX secolo. Il programma proposto segue, naturalmente, l'ordine delle arti liberali quali già un tempo s'insegnavano nelle scuole romane: alla base di tutto la Grammatica, poi la Retorica, la Dialettica, l'Aritmetica, la Geometria, la Musica e l'Astronomia. Gli autori pagani possono

essere letti « propter florem eloquentiae », a condizione però di trattare le loro opere come gli Ebrei avevano ordine di trattare le loro prigioniere prima di sposarle (*Deut.* XXI 10-13). È quello che hanno fatto Lattanzio, Ilario, Agostino, del quale qui Rabano segue il *De doctrina christiana* (II 40). A questo piano di studi, Rabano ha aggiunto un'ampia enciclopedia, chiamata comunemente *De universo*, il cui titolo originale, però, che ha già l'ampiezza e la precisione di scrittura dei titoli tedeschi, è tutto un programma: « De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione ». Tutti gli esseri conosciuti dall'autore vi sono ridotti agli insegnamenti morali e religiosi che se ne possono trarre. Praticamente, le loro nature non sono nulla piú di ciò che essi significano, e per sapere ciò ch'essi significano, basta conoscere l'etimologia dei loro nomi. Per questo, d'altro canto, sapere il nome di un essere dispensa dall'accertarsi che esso esista. L'importante è che gli insegnamenti che se ne ricavano siano veri ed utili. Che questi insegnamenti siano contraddittori non presenta inconvenienti. Il leone, ad esempio, può significare in un senso il diavolo e in un altro senso Gesú Cristo; piú un essere ha significati simbolici, piú esso è utile da conoscere, e piú il professore ha ampia materia su cui parlare.

All'influenza di Rabano Mauro si ricollega il breve trattato del monaco tedesco Bruun, detto Candido di Fulda, che è intitolato *Dicta Candidi*. Questo modesto opuscolo è una serie di paragrafi senza legami troppo stretti che vertono principalmente sul tema agostiniano dell'immagine della Trinità nell'anima e sulle condizioni d'applicabilità delle categorie a Dio, secondo l'apocrifo agostiniano *Categoriae decem*. Questo breve scritto ha attirato l'attenzione degli storici a causa del suo ultimo paragrafo, forse semplice riassunto d'un frammento dialogato un po' piú esteso dello stesso autore, che espone la prima prova dell'esistenza di Dio sviluppata dialetticamente che s'incontri nel Medioevo. L'universo si distingue in tre generi: ciò che esiste, ciò che vive, ciò che è intelligente. Questi tre generi sono ordinati gerarchicamente dal meno potente al piú potente, poiché ciò che conosce intellettualmente deve, prima, vivere ed esistere,

ma non l'inverso. Essi sono anche, dunque, ordinati gerarchicamente dal meno perfetto al piú perfetto. Allora, l'uomo che è al sommo di questa gerarchia col suo intelletto, e che si conosce come migliore e piú potente del resto, si chiede se è onnipotente. Non lo è, perché non può fare tutto ciò che vuole. L'uomo deve ammettere, dunque, al di sopra di sé una potenza onnipotente, che contemporaneamente domina ciò che esiste, ciò che vive e ciò che conosce. Questa onnipotenza è Dio. Come nel caso del *De anima* di Alcuino, qui si ritrovano schemi di origine agostiniana, vuotati della loro sostanza metafisica.

Ritornando in Francia, vi si vede proseguire moderatamente, ma con sicura continuità, il movimento di studi promosso da Alcuino. Pascasio Radberto, abate di Corbie (morto nell'860) è soprattutto un teologo (*De corpore et sanguine Domini*; *De fide, spe et charitate*) ed un biografo (*Vita Adhalardi, Epithaphium Arsenii*), familiare, d'altronde, con Cicerone e Seneca. Ratramno di Corbie (morto dopo l'868), autore parimenti di un *De corpore et sanguine Domini* in cui discute l'opinione del suo confratello Pascasio, di un *Contra graecorum opposita*, e di un *De praedestinatione* importantissimo per la storia di questa controversia teologica, è anche autore di un *De quantitate animae* e di un *De anima*, che mostrano quanto il problema della natura dell'anima abbia preoccupato gli spiriti del IX secolo. Nel primo di questi scritti, Ratramno discute l'opinione di un monaco di Beauvais che sosteneva, da perfetto realista delle specie, che ogni uomo è, quanto alla sua sostanza, un solo e medesimo uomo: « dicit namque quod omnis homo unus sit per substantiam ». Non gridiamo troppo presto all'averroismo, perché questo beauvesiano non è piú in grado di dare spiegazioni, e quando Ratramno aggiunge: « Se è cosí, risulta che non c'è che un solo uomo e una sola anima », è lui che sembra dedurre la conseguenza. Come del resto si vede per la sua controversia con Pascasio Radberto, Ratramno era meno realista della maggior parte dei suoi contemporanei. In realtà, il grande scontro dottrinale dell'epoca è la discussione del problema della predestinazione che allora mise alle prese Gottschalk (Gotescalco, morto tra l'866 e l'869), Ratramno di Corbie

e Giovanni Scoto Eriugena, ma il trattarne appartiene soltanto alla storia della teologia.

Non sembra, l'abbiamo già fatto notare, che l'influenza irlandese, immensa sul continente nella storia della vita monastica dell'VIII secolo, si sia accompagnata ad una corrispondente influenza intellettuale. Se questa s'è esercitata, non ha lasciato traccia. Le cose vanno diversamente nel IX secolo, quando sembra aver avuto luogo una vera emigrazione di maestri irlandesi verso la Francia. Eirico d'Auxerre lo afferma nel prologo del suo poema su *La vita di san Germano*: a dispetto del mare, quasi tutta l'Irlanda, con la sua schiera di filosofi, ha approdato alle rive francesi: « Quid Hiberniam memorem contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad litora nostra migrantem ». Questi Irlandesi, parecchi dei quali incontreremo a Reims e a Laon, sembrano essere stati, per lo piú, eccellenti maestri delle arti liberali, che si accontentavano però di seguire i corsi degli studi classici tradizionali. In questo ambiente di grammatici senza ambizioni metafisiche e di barbari latinizzati, il *Corpus areopagiticum* piombò come una meteora caduta da un altro mondo, e l'irlandese Giovanni Scoto Eriugena l'accolse con entusiasmo. Ne derivò un'effervescenza neoplatonica, rapidamente sedata d'altronde, ma che lasciò dietro a sé un fermento cosí attivo che Giovanni Gerson, cinque secoli piú tardi, la giudicherà ancora in una luce pericolosa.

II - GIOVANNI SCOTO ERIUGENA

La personalità di Giovanni Scoto Eriugena domina la sua epoca, e la sua opera presenta un carattere cosí nuovo nella storia del pensiero occidentale, che merita di trattenere la nostra attenzione. Nato in Irlanda verso l'810, egli giunse in Francia tra l'840 e l'847. Si è supposto ch'egli avesse imparato il greco in Irlanda; non è impossibile, ma egli stesso, nella prefazione alla sua traduzione di Dionigi, si presenterà come appena dirozzato nello studio di questa lingua (« rudes

admodum tirones, adhuc helladicorum studiorum fatemur »); ora, egli fece questa traduzione a Parigi; può anche darsi quindi che egli avesse imparato ciò che sapeva di greco o a Parigi o a Saint-Denis dove in quest'epoca hanno soggiornato dei monaci greci. Professore della Scuola Palatina, Giovanni Scoto visse alla corte colta e brillante di Carlo il Calvo. Parecchi aneddoti dimostrano che vi si apprezzava non soltanto il suo straordinario sapere, ma anche il suo spirito e le sue spiritose, vivaci repliche. La stima stessa di cui godeva doveva, d'altronde, coinvolgerlo in gravi difficoltà. Due vescovi, Pardulo di Laon e Incmaro di Reims, l'invitarono a contestare gli errori di Gotescalco, il quale sosteneva che c'è una predestinazione divina all'eterna perdizione, come ce n'è una per la salvezza. Egli scrisse allora il *De praedestinatione* (851) per stabilire che non siamo predestinati da Dio al peccato; ma, avendo egli introdotto nelle sue opere alcune delle tesi piú ardite che, piú tardi, doveva sostenere, si vide attaccato dagli stessi che gli avevano chiesto di scrivere e la sua dottrina fu infine condannata dai concili di Valenza e di Langres, nell'855 e nell'859.

Molto piú importante per l'avvenire del suo pensiero e della filosofia medievale è la sua nuova traduzione, dal greco in latino, del *Corpus areopagiticum*. Il suo primo traduttore, Ilduino, abate di Saint-Denis, aveva tentato di dimostrare che l'autore di questi scritti era proprio il convertito di san Paolo, l'apostolo delle Gallie e il fondatore del monastero che portava il suo nome. Lo stesso Giovanni Scoto non era convinto che Dionigi l'Areopagita fosse il fondatore di questo monastero, ma non dubitava affatto ch'egli avesse scritto le opere che gli si attribuivano. Egli aggiunse a questa traduzione quella degli *Ambigua* di Massimo il Confessore e del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa. Sembra che, fin dall'860, il papa Nicolò I abbia avuto qualche inquietudine circa l'ortodossia di Giovanni Scoto Eriugena. Questi tuttavia continuò i suoi lavori, scrisse il *De divisione naturae*, che è la sua opera principale, poi un importantissimo commento sul *De coelesti ierarchia* di Dionigi, un altro commento sul Vangelo di San Giovanni, di cui non ci restano che dei frammenti, e un'Omelia sull'Introduzione dello stesso Vangelo.

L'ultima parte della vita di Eriugena è molto oscura. L'ipotesi meno avventurosa, che non è però necessariamente la vera, è quella che lo fa morire in Francia, circa allo stesso tempo di Carlo il Calvo, cioè verso l'877. La piú romanzesca lo fa ritornare dalla Francia in Inghilterra dopo la morte di Carlo il Calvo, insegnare all'Abbazia di Malmesbury e morirvi assassinato dai suoi scolari: «a pueris quos docebat graphiis perfossus».

La dottrina di Eriugena ha avuto le interpretazioni piú disparate. J. Görres, ad esempio, accusa Eriugena di aver confuso religione e filosofia, come del resto s'addiceva ad un panteista. B. Hauréau lo considera «un pensatore molto libero» attribuendogli in tal modo il massimo elogio che avesse a sua disposizione. Infatti il significato della dottrina di Eriugena consiste nella sua concezione dei rapporti di fede e ragione. Per comprenderlo, è essenziale distinguere le posizioni successive dell'uomo rispetto alla Verità. Non c'è una risposta unica al problema della conoscenza, ma un seguito di risposte, ciascuna delle quali vale per una di quelle posizioni, e soltanto per quella. Presa in se stessa, la natura umana prova un desiderio innato di conoscere la verità. Fra il peccato originale e la venuta di Cristo, la ragione è oscurata dalle conseguenze dell'errore, e non essendo ancora rischiarata da quella rivelazione completa che sarà il Vangelo, essa non può che costruire laboriosamente una fisica, per comprendere almeno la Natura e stabilire l'esistenza del Creatore che ne è la causa. Fin da quest'epoca, tuttavia, la rivelazione ebraica incomincia la sua opera e raggiunge la sua pienezza con il Cristo. Da questo momento la ragione entra in una seconda posizione. Essa non è piú sola, e poiché la verità rivelata le viene da una fonte la cui certezza è assoluta, la saggezza per lei consiste nell'accettare questa verità quale Dio gliela rivela. La fede deve dunque ormai precedere l'esercizio della ragione, ma questo non significa che la ragione debba scomparire; al contrario, Dio vuole che la fede determini in noi un duplice sforzo per farla passare nei nostri atti con la vita attiva e per esplorarla razionalmente con la vita contemplativa. Una terza posizione sostituirà piú tardi la seconda. Quando vedremo la Verità stessa, la fede sparirà

di fronte alla visione. Ma il fatto che attualmente s'impone a tutto il pensiero umano è che la nostra ragione è una ragione istruita dalla rivelazione. Non rimane dunque che trarre dal fatto gli ammaestramenti che esso comporta.

In primo luogo, poiché Dio ha parlato, per la ragione di un cristiano è impossibile non tenerne conto. La fede è ormai, per lui, la condizione dell'intelligenza: « Nisi credideritis non intelligetis » (*Isaia*, VII 9). È lei che passa per prima, e, secondo il modo che le è proprio, raggiunge l'oggetto dell'intelligenza prima dell'intelligenza stessa. Pietro e Giovanni accorrono al sepolcro; Pietro è il simbolo della fede, Giovanni quello dell'intelligenza e il sepolcro è la Scrittura. Tutti e due vi accorrono, tutti e due vi entrano, ma è Pietro che passa per primo. Faccia lo stesso la nostra fede; passi davanti, e poiché la rivelazione divina s'esprime nella Scrittura, facciamo precedere lo sforzo della nostra ragione da un atto per il quale accettiamo come verità ciò che la Scrittura insegna. Per capire la verità, bisogna in primo luogo crederla. Questo preteso razionalista fonda interamente la sua filosofia su di una base scritturale, nel che, del resto, non fa che seguire l'esempio dei suoi maestri preferiti: Agostino e Dionigi. Si può credergli, dunque, quando afferma che ogni ricerca della verità deve prender le mosse dalle Sacre Scritture, ma bisogna vedere dove lo conduce la sua ricerca.

In primo luogo, se la fede è veramente un punto di partenza, è sí perché è da lei che si parte, ma anche perché, veramente, se ne parte. Dio non l'ha data all'uomo perché egli si fermi lí, tutto al contrario « essa non è altro che una specie di principio, partendo dal quale, in una creatura dotata di ragione, incomincia a svolgersi la conoscenza del suo Creatore ». È Dio stesso, dunque, che ordina di andare piú lontano. Ben lo aveva capito la Samaritana del Vangelo. Ella rappresenta la natura umana in cerca del vero con la sola ragione che incontra Cristo sulla sua strada. Ora, fatto notevole, è Gesú che le chiede da bere, come se la fede domandasse alla ragione di abbeverarla. Che cosa significa ciò, se non che questo creatore e redentore domanda alla natura ch'egli ha creato e redento di cercarlo con la ragione? Dio infine domanda da noi dapprima la fede, poi una vita con-

forme a questa fede, infine un'intelligenza razionale ed una scienza che la completi. Perché questo complemento?

La fede è un principio che tende a svilupparsi in una conoscenza piú perfetta. In principio, l'interpretazione letterale della Scrittura condurrebbe facilmente ad errori grossolani, se la ragione non intervenisse per svelare il senso spirituale che si nasconde sotto la lettera. L'interpretazione dei simboli scritturali pretende dunque uno sforzo da parte della ragione naturale per determinarne il senso. In seguito, come si vedrà, la fede non può raggiungere il fine verso cui ci avvia che conducendoci per le vie della speculazione filosofica. Diciamo piuttosto che è nella sua natura il suscitare, negli spiriti disposti a speculazioni di questo genere, una speculazione razionale di un tipo distinto. La fede vi provoca spontaneamente la manifestazione di una filosofia ch'ella nutre e che la rischiara. È per questo che Scoto Eriugena giunge a considerare filosofia e religione come termini equivalenti. Poiché su questo punto lo si è accusato di razionalismo, conviene precisare il senso delle formule di cui egli si serve.

La prospettiva piú sicura per scoprirlo è quella che lo stesso Eriugena ha definito: la vera filosofia prolunga lo sforzo della fede per raggiungere il suo oggetto. Conoscenza di un genere diverso dalla fede, essa ha però lo stesso contenuto, ed è per questo, in un certo senso, che esse si confondono. Si converrà volentieri che, lette alla luce della distinzione tomista, le formule di Giovanni Scoto Eriugena sono equivoche, ma non è una ragione sufficiente per attribuirgli un razionalismo che sarebbe esattamente contrario al suo pensiero. Ciò che lo colpisce, e che egli si sforza di esprimere, è l'intrinseca unità della sapienza cristiana. Le sue espressioni non lasciano alcun dubbio su questo punto. Una luce illumina l'anima cristiana, ed è quella della fede. Non è ancora la luce piena, poiché questa non si farà che nella visione beatifica, ma tra le due si pone quella continuamente piú viva della speculazione filosofica, che conduce dall'una all'altra ed illumina progressivamente l'oscurità della fede: « Lux in tenebris fidelium animarum lucet et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens ».

Per rendersi conto esattamente dell'atteggiamento spiri-

tuale di Eriugena bisogna concepire la sua opera come una esegesi filosofica della sacra Scrittura. Il premio che egli attende per le sue fatiche è la pura e perfetta intelligenza della Bibbia; come Origene, la cui influenza è sensibile ovunque nella sua opera, egli non conosce e non desidera nessuna altra gioia. È il fine della sua felicità. Cercare Dio nelle parole che egli ci ha lasciato, e trovarvelo; o piuttosto salire verso di lui attraverso gli infiniti gradi della contemplazione nelle Scritture, è quaggiú il limite supremo, perché al di là di questo passaggio non c'è null'altro che la vista della luce divina, anche in un'altra vita. Finché l'intelletto umano, a causa del suo corpo, è separato da Dio non può, quindi, che cercarlo, trovarlo per cercarlo ancora piú in alto e passare di grado in grado superandosi.

In questo senso conviene interpretare i celebri testi di Eriugena sul primato della ragione. Spesso essi vengono commentati come se significassero che la fede deve solo sottomettersi alla ragione. Niente di meno esatto; nessun testo di Eriugena può essere citato in questo senso, e innumerevoli sono i testi che vanno nella direzione opposta. Davanti all'autorità della Scrittura, la ragione non ha che da inchinarsi: Dio parla, noi accettiamo per fede ciò che egli dice, e la sua parola è indiscutibile. L'autorità alla quale Eriugena si ribella non è quella di Dio, è quella degli uomini, cioè l'interpretazione della parola di Dio, che è infallibile, con ragioni umane, che non lo sono. L'origine di questa autorità umana è, in fin dei conti, la ragione, e per questo essa rimane sempre completamente passibile di giudizio. Ciò che Dio dice è vero, che la ragione lo comprenda o no; ciò che dice un uomo è vero solo se la ragione l'approva. Nessuno piú di Eriugena ha fatto piú largo uso della tradizione patristica: Massimo, Dionigi, Gregorio Nazianzeno, Agostino sono cosí intimamente incorporati nella sua dottrina che ovunque si sente la loro presenza, anche là dove non sono citati. Tuttavia, ai suoi occhi, la loro autorità si fonda soltanto sulla razionalità di ciò che hanno detto e che la tradizione gli trasmette. L'autorità, per lui, non è che un tradizionalismo della ragione. Il suo atteggiamento generale riguardo a questi problemi è dunque di completa sottomissione alla parola di

Dio unita ad una completa libertà quando si tratta di quella degli uomini. Se su questo punto egli ha commesso un errore, fu piuttosto quello di non criticare le sue autorità quanto s'era impegnato a fare. Anche in questo egli ha delle scuse. Primo erede della Patristica greca in occidente, Eriugena ha vissuto abbagliato dalla sua scoperta. Incapace di equilibrare la tradizione latina e la tradizione greca, egli ha criticato troppo poco certi elementi di quest'ultima per riuscire a dominarla; ma è perché noi non ci raffiguriamo piú Dionigi quale lo vedeva Eriugena. Come contraddire il discepolo immediato di san Paolo e l'erede d'una dottrina esoterica riservata dall'Apostolo a qualche iniziato? Come discutere lo stesso Massimo il Confessore, che non è che l'interprete di san Gregorio e di san Dionigi? Ciò che la loro autorità gli suggerisce, la sua ragione l'accoglie, perché la sua ragione è retta, la loro autorità è ragionevole e l'una e l'altra parimenti procedono, essendo egualmente razionali, dalla medesima fonte che è la sapienza divina.

Se vi fu in Scoto Eriugena un certo razionalismo, fu quindi contro le sue intenzioni. Affermare che la filosofia s'ispira dalla fede, che la ragione è necessaria per interpretare i testi in cui questa fede ci è trasmessa, che l'interpretazione tradizionale di questi testi con la ragione costituisce la tradizione filosofica, che questa tradizione, nata da una ragione illuminata dalla fede, resta passibile di giudizio da parte della stessa ragione illuminata dalla stessa fede, era definire incompletamente una retta posizione con quello che essa affermava, e che aspettava soltanto d'essere completata. Le mancavano molte cose, ma non sarebbe giusto attribuirle la negazione di ciò che le mancava. Eriugena non ha fatto la separazione tra ciò che la ragione può assimilare della rivelazione e ciò che le resta irriducibilmente trascendente: per questo, in lui, i dogmi religiosi sembrano razionalizzarsi, mentre la sua filosofia si perde nella teologia e nell'esegesi. Lo stesso caso era accaduto e doveva accadere a pensatori piú grandi di lui, fino alla messa a punto del problema che san Tommaso d'Aquino doveva effettuare. Come sant'Agostino e sant'Anselmo, egli pensa sotto l'egida del *Credo ut intelligam*, e la sua filosofia si riassorbe interamente nel corpo della Sapienza

cristiana da cui gli sembra inutile volerla separare, perché essa vive della sua vita e vi resta organicamente solidale nel corso del suo esercizio. D'altra parte, dobbiamo convenire, come avremo ampiamente occasione di notare, che Eriugena ha il pericoloso dono della formula, e che non gli dispiace ch'essa sia provocante; ma si avrebbe torto di servirsi contro di lui del suo virtuosismo, tanto piú che, in genere, egli si sa meglio tutelato di quanto s'immagini. Quando si legge nel *De praedestinatione*, I 1, la famosa frase: « Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam », lo si accusa di aver razionalizzato la religione, ma, scrivendola, Eriugena certamente aveva presente il *De vera religione* di sant'Agostino (V 8): « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem ». E allo stesso modo ancora, quando si legge nel *De divisione naturae*, I 69; «Ideoque prius ratione utendum est, in his quae nunc instant, ac deinde auctoritate», vi si ravvisa volentieri una professione di fede razionalista; ma lo si paragoni ad Agostino, *De ordine*, 9 26, e non li si troverà tanto differenti. In effetti, Eriugena sembra aver dato prova di un istinto quasi infallibile per prendere a prestito dai Padri della Chiesa le loro formule piú vulnerabili. Poiché la sua scelta avveniva sempre in direzione del neoplatonismo, egli ha finito col liberare allo stato puro un aspetto del loro pensiero autentico, ma in loro equilibrato da forze di differente natura e che, in virtú dell'effetto complessivo cosí ottenuto, troppo spesso in lui sembra non equilibrarsi affatto. Il fatto che Eriugena sia tutelato su ciascun punto non garantisce dunque la sicurezza dottrinale dell'insieme, ma il fatto che l'insieme non sia sicuro non autorizza a ricusare senz'altro ciascuna delle sue formule. Per coloro che amano aver di mira l'eresia, Scoto Eriugena è un facile bersaglio: lo si può colpire facilmente, ma spesso si resta imbarazzati nel constatare che mirando ad Eriugena si è colpito Dionigi, san Massimo il Confessore, san Gregorio di Nissa, san Gregorio Nazianzo, sant'Ambrogio o sant'Agostino.

Il metodo di cui la ragione si serve per conseguire l'intelligenza di ciò che crede è la dialettica, le cui due operazioni

fondamentali sono la *divisione* e l'*analisi*. La divisione consiste nel partire dall'unità dei generi supremi, e nel distinguere in seno alla loro unità i generi via via meno universali che vi si trovano contenuti, finché si arriva agli individui, termine inferiore della divisione. L'analisi segue la via inversa. Partendo dagli individui e risalendo i gradini discesi con la divisione, essa li raccoglie passando e li riunisce nell'unità dei generi supremi. Questi due momenti del metodo sono dunque complementari, tanto che si possono considerare come un solo movimento di andata e ritorno che discende dall'unità del genere alla molteplicità degli individui e poi risale all'unità prima da cui essi sono discesi.

Infatti sono proprio gli individui stessi che discendono dai generi, e non soltanto i nostri ragionamenti. La divisione e l'analisi non sono semplicemente dei metodi astratti di decomposizione e composizione delle idee, ma la legge stessa degli esseri. L'universo è una vasta dialettica, retta da un metodo interno che la costringe alle regole che abbiamo appena definito. Il duplice movimento della dialettica non è dunque né una regola puramente formale del pensiero, né una invenzione arbitraria dello spirito umano. Essa s'impone come vera alla ragione, perché è inscritta nelle cose, dove la ragione non ha fatto che scoprirla. La spiegazione dell'universo deve seguire le vie della divisione e dell'analisi. Quindi è proprio di una *Divisione della natura*, e non soltanto della nostra idea della natura, che si tratterà in ciò che segue. La dottrina di Eriugena non è una logica. È una fisica, o, come dice egli stesso, una « fisiologia ».

La nozione di natura è la piú comprensiva di tutte quelle che si offrono al pensiero. Essa infatti include tutto ciò che è, e anche, nel senso che dovremo presto definire, tutto ciò che non è. Consideriamo dapprima la divisione della natura in quanto include l'essere. Parlando in senso stretto, essa andrebbe sino all'infinito per chi volesse seguirla in tutti i particolari, ma quando la si considera nell'insieme, essa offre dapprima al pensiero le quattro grandi distinzioni che seguono: 1° la natura che crea e non è creata; 2° la natura che è creata e crea; 3° la natura che è creata e non crea; 4° la natura che non crea e non è creata. In realtà i membri di questa divisione si ridu-

cono a due. Il secondo e il terzo sono creati, il primo e il quarto sono increati; siamo dunque di fronte a due sole divisioni: il Creatore e la creatura. Infatti, la natura che crea e non è creata è Dio considerato come principio delle cose; la natura che non è creata e non crea è questo stesso Dio considerato come colui che ha cessato di creare ed è entrato nel suo riposo. D'altra parte, la seconda divisione corrisponde alle idee archetipe, creatrici delle cose, ma create esse stesse da Dio, e la terza comprende le cose stesse create dalle idee. Insomma Dio è posto come creatore nella prima divisione, e come fine nella quarta, essendo tutte le creature comprese tra questo principio e questo fine.

Consideriamo adesso la divisione della natura in quanto essa include ciò che non è. In una dottrina d'ispirazione platonica e di cui, se ne renda conto o no, la prima fonte è il *Sofista*, le nozioni di essere e di non essere non hanno che un valore relativo. Ogni essere è il non essere di qualcosa, e tale non essere ha piú realtà di tale o talaltro essere. Definiamo l'essere tutto ciò che può essere percepito coi sensi o compreso con l'intelletto: «ratio suadet, omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse». Al contrario, tutto ciò che sfugge alla presa di questi due modi di conoscere rientrerà nel genere del non-essere. Eriugena ne conosce cinque tipi: 1° ciò che sfugge ai nostri sensi e al nostro intelletto per l'eccellenza della sua natura, cioè in primo luogo Dio, poi le essenze delle cose che, inafferrabili in se stesse, non ci sono note che attraverso i loro accidenti; 2° nella serie gerarchica degli esseri l'affermazione dell'inferiore è la negazione del superiore, e viceversa, di modo che ciò che un essere è implica il non essere di ciò ch'egli non è; 3° tutto ciò che non è ancora che in potenza, allo stato germinale e di «ragione seminale» è il non essere di ciò che sarà una volta attualizzato; 4° gli esseri che sono soggetti a generazione e corruzione non sono: se lo si paragona alle idee eterne e immutabili, tutto il mondo del divenire è non essere; 5° nel caso particolare dell'uomo, si può dire ch'egli è in quanto è somigliante a Dio, e che non è in quanto per il suo errore perde questa somiglianza.

Questa divisione del non essere non ha, nella dottrina di

Eriugena, un ruolo cosí importante come la sua divisione dell'essere, di cui essa non è, per cosí dire, che il rovescio. È importante, quindi, precisare il senso della divisione dell'essere. Abbiamo detto che non si trattava di una semplice divisione logica, ma di una reale divisione della natura; bisogna aggiungere che la natura non è un genere comune alle diverse divisioni dell'essere, né un tutto che si dividerebbe in parti. Eriugena stesso ha vivamente protestato in anticipo contro questa interpretazione panteistica della sua dottrina:

Se è cosí, chi non prenderà subito la parola per gridare: « Dio quindi è tutto e tutto è Dio! », il che sarà giudicato mostruoso da tutti coloro che riteniamo sapienti, perché la diversità delle cose visibili e invisibili è molteplice, ma Dio è uno (*De div. nat.* III 10).

Di qui si vede come si ponga in questa dottrina il rapporto delle cose con Dio. Non si tratta d'una divisione di un genere informe, o di un tutto in parti, perché Dio non è il genere della creatura, né la creatura la specie del genere Dio. Allo stesso modo Dio non è il tutto della creatura, né la creatura una parte di Dio, o viceversa: « Deus non est totum creaturae, neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei, neque Deus pars creaturae » (II 1). Il concetto di divisione della natura è quindi equivalente a quello di creazione, la quale equivale a sua volta alla produzione della molteplicità da parte dell'Uno.

Infatti, tutto parte dall'Uno e vi ritorna: ma come parlare dell'Uno? Aristotele, questo greco infinitamente sottile e sapiente, ha voluto includere l'universalità delle cose in dieci generi universali, ch'egli chiama categorie. Sono la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, lo stato, il luogo, il tempo, l'azione, la passione e l'abito. È vero che tutte le nature create rientrano in queste categorie, ma, come ha mostrato sant'Agostino nelle sue *Confessioni* (IV 16 29), Dio sfugge loro. Strettamente parlando, egli è dunque ineffabile. Per parlarne bisogna seguire il metodo preconizzato da Dionigi. Si userà dapprima la « teologia affermativa », parlando come se le categorie s'applicassero validamente a Dio; Dio è sostanza, Dio è buono (qualità), Dio è grande (quantità), ecc. In seguito si correggeranno queste formule ricorrendo alla

« teologia negativa »; Dio non è né sostanza, né quantità, né qualità, né niente che rientri in alcuna categoria. Affermazione e negazione sono egualmente giustificate, perché è vero che Dio sa tutto ciò che è, dato ch'egli ne è l'origine, ma è falso che Dio sia qualcosa di ciò che è, perché tutto il resto è molteplice e Dio è l'Uno. Che Dio lo sia o non lo sia, si esprime dicendo ch'egli è superlativamente tutto ciò che è. Cosí Dio è essenza, e Dio non è essenza, dunque Dio è « iperessenziale ». Notiamo tuttavia che, in ogni caso, l'ultima parola resta alla teologia negativa. Dire che Dio è « iperessenziale » è enunciare una proposizione di forma affermativa, ma di contenuto negativo; perché se si dice che Dio è al di là dell'essenza, senza dire ciò che è, si esprime molto meno ciò ch'egli è di ciò ch'egli non è. Lo stesso quando si dice che Dio è l'essere, in effetti, *est qui plus quam esse est*: Dio è colui che è piú dell'essere, ma che cosa è? non lo sappiamo. Cosí, fedele al pensiero di Dionigi, Eriugena pone Dio al di là di tutte le categorie, come causa di tutte le cose, superiore ad ogni affermazione e ad ogni negazione: « oportet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione ».

La seconda divisione della natura comprende quegli esseri creati che sono, loro stessi, creatori. Poiché sono creati, con essi usciamo dalla natura divina, ma poiché sono creatori, sono le piú nobili di tutte le creature. Come dobbiamo concepirli?

La loro natura fu conosciuta da sempre dai filosofi, benché essi li abbiano designati con nomi differenti. Li si è chiamati « prototipi », « predestinazioni », « volontà divine », o anche « Idee ». Qualunque nome si dia loro, questi esseri sono gli archetipi delle cose create. Scoto Eriugena non si serve sempre dello stesso termine per esprimere il modo in cui Dio li produce. Egli dice, ad esempio, che le idee sono state « preformate », « stabilite », « formate », « fatte », ma il senso ch'egli attribuisce a queste diverse espressioni è sempre quello di « create » (*De div. nat.* II 16; II 21). Diciamo allora che Dio ha creato le idee, salvo precisare il senso del termine creazione in una dottrina in cui il rapporto delle creature con il Creatore si riduce a quello del molteplice con l'Uno.

Questa dottrina poteva richiamarsi a Dionigi, ma Eriu-

gena l'ha messa in rilievo cosí vigorosamente, che se l'è, per cosí dire, appropriata. Create da Dio nel Verbo, le Idee sussistono in lui dall'eternità. Si può dunque dire che le idee sono coeterne con Dio, nel senso ch'esse sono in lui senza aver mai avuto inizio nel tempo. Tuttavia, se esse non hanno mai avuto un inizio quanto alla loro durata, esse hanno sempre avuto un principio del loro essere. Se dunque si riserva il titolo di eterno a ciò che assolutamente non ha principio, né della durata né dell'essere, si dirà che soltanto Dio è eterno e che le Idee non lo sono. Per questo Eriugena insegna che le Idee sono eterne, e anche, se vogliamo, coeterne a Dio, ma non interamente, perché esse ricevono da Dio la loro esistenza: « ideo primordiales rerum causas Deo coeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse ». Aggiungiamo che questo resta vero per il mondo stesso, in quanto almeno lo si può considerare come eternamente creato nelle Idee di Dio.

Una volta formulata questa restrizione, rimane che le Idee sussistono eternamente nel Verbo, e poiché il Verbo è Dio, cioè unità perfetta, bisogna che le Idee siano in lui senza introdurvi alcuna molteplicità. Cosí come sono in Dio, esse sono dunque una realtà semplice ed una, senza che si possa concepire nessun ordine tra loro. Soltanto nei loro effetti, non in se stesse, esse ammettono distinzioni e si distribuiscono secondo un ordine. Ciò è tanto vero che il Verbo stesso può essere considerato come l'idea principale (*idea*), la ragione (*ratio*) e la forma (*species vel forma*) di tutte le cose visibili ed invisibili. Egli, inoltre, ne è la causa, poiché tutto ciò che si svilupperà nel tempo è in lui eternamente come nel suo principio. In breve, il Verbo di Dio è la ragione e la causa creatrice, contemporaneamente semplice ed infinitamente molteplice, dell'universo creato.

In quanto causa del mondo attraverso il suo Verbo, Dio è prima di tutto il Bene. Se quindi noi lo consideriamo partendo dai suoi effetti, situeremo al vertice del mondo delle idee quella del Bene, o Bene in sé. Vengono poi l'essenza (οὐσία) o Essere in sé, essa stessa partecipazione di Dio, ma di

cui tutti gli altri esseri a loro volta partecipano. Se continuiamo nel tentativo di dar loro un ordine, la terza delle idee sarà la Vita in sé, la Ragione occuperà il quarto posto; l'Intelligenza in sé il quinto; poi, nell'ordine, la Virtú, la Beatitudine, la Verità e l'Eternità. Un'infinità d'altre verrebbero in seguito, quali l'Amore, la Pace etc., senza che il nostro pensiero ne esaurisca il numero né alteri la loro perfetta unità.

Questa dottrina delle Idee comporta una notevole difficoltà. Se gli archetipi delle cose sono delle creature, necessariamente essi sono finiti; ma, se sono finiti, come possono identificarsi col Verbo? La difficoltà è cosí ragguardevole che si è tentato di eliminarla negando che Eriugena abbia veramente considerato le Idee come creature, e non mancano argomenti per sostenerlo. In primo luogo Eriugena insegna che le Idee sono lo stesso Verbo; ora egli è increato, dunque anch'esse lo sono. Poi egli paragona la produzione delle Idee nel Verbo alla generazione del Verbo da parte del Padre; non dovrebbe quindi esserci questione di creazione né in un caso né nell'altro; o, se si vuol arrivare fino a dire che il Verbo stesso è creato (*de div. nat.* III 21), ciò che ha di paradossale la formula, quando s'applica al Verbo, mostra a sufficienza che anche nel caso delle Idee non può trattarsi di una vera creazione. Infine, in questo notevole testo del *De divisione naturae* (V 16) Eriugena stesso precisa ch'egli non pone le Idee nel numero delle creature:

> In effetti, il termine *creatura* significa propriamente gli esseri generati che si distribuiscono nelle loro proprie specie, visibili o invisibili, seguendo per cosí dire il movimento del tempo. Quanto a ciò che è stato fissato prima di tutti i tempi e di tutti i luoghi, poiché è al di là del tempo e del luogo, non lo si chiama propriamente creatura, benché, per sineddoche, si chiami *creatura* l'universalità degli esseri posta da Dio dopo di sé.

Prendiamone atto; ma Eriugena qui rifiuta semplicemente di chiamare creatura propriamente detta ciò che, in ogni altro sistema che non sia il suo, si chiamerebbe con questo nome. Per questo, per forti che siano in apparenza, nessuno degli argomenti in senso contrario è decisivo. È vero, in primo

luogo che, in quanto sussistono nel Verbo, le Idee sono identiche a lui, ma bisogna che il Padre le produca perché esse sussistano nel Verbo, e, a questo titolo, esse fanno parte di quella « universalitas quae post Deum est, ab ipso condita », di cui abbiamo detto. In secondo luogo, è vero che Scoto Eriugena paragona la produzione delle Idee nel Verbo alla generazione del Verbo da parte del Padre, ma egli conserva due differenze fondamentali: per prima cosa egli pone le Idee *post Deum*, il che non fa del Verbo; per di piú egli precisa che l'anteriorità del Verbo alle Idee è reale. Egli stesso dichiara, nel *De divisione naturae* (III 21):

> Noi crediamo assolutamente che il Figlio è interamente coeterno al Padre; quanto alle cose che il Padre fa nel Figlio, noi le diciamo coeterne al Figlio, ma non interamente coeterne (« non autem omnino coeterna »).

Il Verbo è Dio come il Padre, le Idee non sono che la partecipazione di Dio. Rimane il testo in cui Scoto Eriugena rifiuta alle Idee il nome di creature, ma è perché egli definisce le creature: ciò che ha inizio nel tempo, e non perché egli rifiuti loro una causa nell'ordine dell'essere. Eriugena è su questo punto formale al massimo: le Idee eterne rientrano nell'ordine di ciò che viene dopo Dio, perché Dio ne è la causa. Posto questo, poco importa che si dia a loro o no il nome di creature; con qualunque nome le si chiami, dato ch'esse sono degli esseri inferiori a Dio, non si vede come potrebbero essere Dio.

Perché questa difficoltà, cosí evidente ai nostri occhi, non l'abbia distolto dal subordinare l'essere delle Idee a quello di Dio, bisogna che il pensiero di Scoto Eriugena si sia mosso su un piano completamente diverso da quello che noi immaginiamo. Per noi, il Creatore è causa dell'essere della creatura, e ciò che definisce una creatura come tale è ch'essa riceve il suo essere dal suo creatore. Laddove noi riconduciamo tutto a dei rapporti di causa ed effetto nell'ordine dell'essere, Eriugena pensa piuttosto a quello che sono, nell'ordine della conoscenza, i rapporti di segno e cosa significata. Il Dio di Eriugena è come un principio che, sapendosi incomprensibile, dispiegherebbe tutta in un colpo la totalità delle

sue conseguenze per rivelarsi in esse. Un simile Dio non agisce mai fuori di sé che per « manifestarsi ». Questo atto di automanifestazione divina, che occupa un posto importante nella dottrina di Eriugena, è ciò che egli chiama, rifacendosi a Gregorio di Nazianzo e a Massimo il Confessore, una « teofania ». Le teofanie si definiscono: apparizioni di Dio comprensibili per gli esseri intelligenti, « comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones ». In qualunque grado la si consideri, la produzione degli esseri da parte di Dio non è che una teofania. Per Dio, creare è rivelarsi. Dal che risulta che, come la creazione è rivelazione, la rivelazione è creazione. Per questo Scoto Eriugena arriva fino a dire che Dio crea se stesso creando gli esseri: « nam cum dicitur seipsam (divinam naturam) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio ».

Le Idee divine, considerate sotto questo aspetto, sono la prima autocreazione di Dio. In esse la natura divina compare contemporaneamente creatrice e creata. È creata da se stessa in queste cause primordiali; essa stessa vi si crea, cioè essa incomincia ad apparirvi nelle sue teofanie, volendo emergere, per cosí dire, dal segreto piú nascosto della sua natura. Preludendo a certi temi della mistica speculativa del XIV secolo, Eriugena si rappresenta quindi la natura divina come inconoscibile, non soltanto per noi, ma per se stessa, senza una rivelazione che sia una creazione. Come egli dice nel suo *De divisione naturae* (III 23), Dio stesso non può conoscersi che come un essere, una natura, un'essenza, cioè come finito; ora egli è infinito, al di là dell'essere, della natura e dell'essenza; per conoscersi gli è quindi necessario incominciare ad essere, ciò ch'egli non può fare che diventando qualcosa d'altro da sé. Per questo la natura divina si crea nelle Idee:

> seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus est sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis... descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans, in aliquo inchoat esse.

Il senso profondo della divisione della natura si lascia qui scoprire. Abbiamo detto che divisione e analisi sono complementari. Infatti, le Idee non possono comparire che in virtú di una divisione del primo principio; ma è perché Dio incomincia ad esistere in loro che esse stesse incominciano ad esistere. Non sono già piú lui stesso (divisione) perché egli è per sé inesprimibile, ma tuttavia non sono che lui stesso (analisi), poiché non ne sono che l'espressione.

Da questo momento la moltiplicazione degli esseri continua senza interruzione fino agli individui. La creazione propriamente detta è l'opera del Padre, ed essa consiste nel produrre le Idee nel Verbo. Parlando in senso stretto, la creazione è fin da allora compiuta: « Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est ». Essa esiste eternamente, benché non del tutto coeternamente, finita e compiuta, perché tutti gli esseri sono già prodotti nell'unità delle Idee, dove la loro molteplicità è contenuta implicitamente. L'esplicitazione delle Idee in una molteplicità d'individui si compie secondo l'ordine gerarchico dall'universale al particolare. Dalle Idee vengono i generi, poi i sotto-generi, le specie e le sostanze individuali. Questa processione del molteplice partendo dall'uno è l'opera della terza persona della Santa Trinità, lo Spirito Santo. Egli è il fecondatore e il distributore della generosità divina. Anche ogni creatura, riproducendo a suo modo l'immagine di Dio, è definita da una trinità costitutiva: l'essenza, che corrisponde al Padre; la virtú attiva che corrisponde al Figlio; l'operazione, che corrisponde allo Spirito Santo.

La nozione di creazione concepita come teofania introduce nell'universo eriugeniano un altro tema, quello dell'illuminazione. È la stessa Scrittura che lo spiega. In un testo fondamentale per la storia del pensiero medievale, san Giacomo chiama Dio Padre dei lumi: « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum » (*Epist.* I 17). San Paolo, del resto, aggiunge: « omne quod manifestatur, lumen est » (*Efesini*, V 13). Viene di qui la doppia illuminazione della grazia (*donum*) e della natura (*datum*). Cosí concepiti, tutti gli esseri creati sono dei lumi, « omnia quae sunt, lumina sunt » e ogni cosa, anche la piú

umile, in fondo non è che un lumicino in cui brilla, per quanto debolmente, il lume divino. Fatta di questa moltitudine di piccoli lampi che sono le cose (*Sup. hier. coel.* I 1), la creazione, in fin dei conti, non è che una illuminazione destinata a far vedere Dio.

Questa concezione dell'atto creatore porta con sé una correlativa concezione della sostanza delle cose create. Manifestazione di Dio, l'universo cesserebbe di esistere se Dio cessasse di irradiare. Come la produzione degli esseri, la stessa loro sussistenza è un'illuminazione. Ogni cosa è quindi *essenzialmente* un segno, un simbolo, in cui Dio si fa da noi conoscere: « nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet » (*De div. nat.* V 3). Ecco il manifesto del simbolismo medievale, in teologia, in filosofia, perfino nelle arti figurative delle cattedrali. Un simile universo non è di essenza diversa dalla Scrittura che lo spiega e che esso spiega. Entrambi sono delle rivelazioni. Leggete la Bibbia, Dio vi si farà conoscere dalla vostra intelligenza; guardate le cose, è il Verbo che contemplerete, nel quale e per il quale sussistono tutte le cose; « in omnibus enim quae sunt, quidquid est, ipse est ». Non si tradirebbe il pensiero di Scoto Eriugena dicendo che per lui, come per Berkeley, la natura è il linguaggio con cui il suo autore ci parla. Dedichiamo questo accostamento alla memoria di Taine: Berkeley e Scoto Eriugena sono entrambi Irlandesi.

L'insieme delle teofanie che costituisce l'universo si divide in tre mondi: le sostanze puramente immateriali che sono gli angeli, le sostanze corporee e visibili, e, tra l'uno e l'altro, questo universo ridotto che è l'uomo, che partecipa dell'uno e dell'altro e che li unisce. Dall'alto in basso della serie degli esseri, Dio è presente come nelle sue partecipazioni. Ricordiamo che Egli non vi si divide in parti: « est participatio, non cujusdam partis assumptio, sed divinarum dationum (natura), et donationum (grazia) a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio » (III 3). Create dal nulla, cioè dal nulla della loro propria esistenza, le cose lo sono anche da quel Nulla che è il super-essere, cioè Dio. Dire che Dio è la realtà stessa delle cose — *est enim omnium essentia* —

significa che ogni cosa non è che il dono divino dell'essere stesso ch'essa è. In questo senso Eriugena interpreta la celebre frase di Dionigi: « esse omnium est superesse divinitas », in cui la frattura tra l'*esse* creato e il *superesse* divino si pone in risalto con il legame che li unisce. In questo senso dobbiamo intendere anche le formule piú estreme di Eriugena, non per mascherarle, ma perché è il senso ch'egli dà loro: « non duo a seipsis distantis debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum »; il che significa, in una dottrina in cui i rapporti di essere non sono che dei rapporti di significato: « nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem ». In fondo, Eriugena interessa tutti e non accontenta nessuno: egli parla come un panteista, ma quelli che vorrebbero ch'egli lo fosse s'accorgono bene ch'egli non lo è; ma allora, pensano quelli che non vogliono che lo sia, perché parla come se lo fosse? Diciamolo una volta ancora, egli parla di un'altra cosa, che è il rapporto di un pensiero con la sua formulazione, o di un principio con la sua esplicazione. Cosí concepita l'illuminazione segue un ordine gerarchico, che dà via via meno luce e meno essere, dagli angeli all'uomo, dall'uomo ai corpi. La natura di questa gerarchia resta mal capita finché si considera il posto di un essere come un'appendice della sua sostanza. L'ordine delle cose non è una disposizione secondo la quale Dio le ordinerebbe dopo averle create; il loro posto è il loro stesso essere. La gerarchia è dunque una realtà consacrata, come dice il suo nome; essa è la partecipazione ordinata di tutti gli esseri a Dio.

Gli Angeli sono le intelligenze che possiedono la massima perfezione possibile alle creature. Immateriali, nel senso che non sono coinvolti nella materia come le nostre anime, essi hanno tuttavia dei corpi spirituali, semplici, senza figure e senza contorni sensibili. A differenza degli uomini, essi hanno una conoscenza immediata e, in certo modo, sperimentale delle cose divine. Questo non significa che gli angeli vedano Dio faccia a faccia. Nessuno ha mai visto Dio, nessuno mai lo vedrà, e il fatto che gli angeli stessi siano incapaci di vederlo

ci garantisce che sarà sempre cosí per gli uomini. Non soltanto gli angeli non vedono Dio, ma non vedono nemmeno le Idee di Dio; la loro visuale si arresta ad alcune apparizioni divine di queste Idee, cioè alle teofanie delle cause eterne delle cose (I 8). Il loro privilegio si restringe quindi, senza vedere il Verbo, a ricevere le prime manifestazioni irradiate dal Verbo fuori di sé.

Queste teofanie non si comunicano agli angeli in blocco e indistintamente, ma in ordine gerarchico; infatti soltanto gli angeli piú perfetti ricevono le prime e le trasmettono di Ordine in Ordine fino agli angeli meno nobili, che a loro volta le trasmettono all'Ordine superiore della gerarchia ecclesiastica, e attraverso di esso agli altri Ordini, fino ai semplici fedeli. Anche qui, la trasmissione gerarchica non è un carattere estrinseco dell'ordine angelico, essa ne è costitutiva. Ogni angelo è il grado teofanico definito da quanto egli riceve di luce e da quanto ne trasmette; in breve, egli è la teofania che lo costituisce, e tutti insieme, con la loro disposizione armoniosa, gli angeli generano una bellezza che non è altro che quella stessa dell'universo intelligibile creato.

Ancor meno dell'angelo, l'uomo è capace di illuminarsi con i propri mezzi. Simile all'aria che non è che tenebra se non la penetra la luce del sole, egli può ricevere la luce e trasmetterla, ma non ne produce. La natura umana è attualmente ben al di sotto della natura angelica. Divisi in sessi, gli esseri umani si moltiplicano come gli animali, e non si può dire che non sia stato cosí fin dall'origine, ma avrebbe potuto e dovuto essere altrimenti. Riprendendo a suo vantaggio la dottrina di Origene su questo punto, Giovanni Scoto ritiene che Dio, prevedendo il peccato originale, abbia preventivato una maniera di moltiplicazione della specie umana diversa dalla pullulazione istantanea e analoga a quella degli angeli, che avrebbe prevalso senza questa prospettiva di caduta. Dio si è dunque servito della divisione dei sessi come di un espediente: «supermachinatus alterum multiplicationis humanae naturae modum» (IV 12). Allo stesso modo si spiegherà la divisione dei sessi in individui differenti per statura, per genere di vita, per costumi e per pensieri. Tutto ciò ap-

partiene ancora alla « divisione della natura », ma è la divisione in funzione del peccato (II 7).

C'è di piú. Separandosi da Dio, l'uomo trascinava nella sua caduta l'intero mondo dei corpi. Per capire questo punto bisogna osservare che l'universo corporeo esiste dapprima nel pensiero dell'uomo e che vi sussiste in un modo d'essere piú nobile che in se stesso; poiché tutto è teofania, e l'illuminazione si trasmette dall'alto in basso, c'è un momento in cui tutto ciò che viene dopo l'uomo è già contenuto in lui, nello stato meno perfetto che nell'angelo, ma piú perfetto di quanto non sarà in sé. Allo stesso modo che il triangolo perfetto non esiste che nel pensiero del geometra, tutti gli esseri esistono nel pensiero dell'uomo, come tipi intelligibili, piú perfettamente che nella materia in cui in seguito si sparpagliano. Se si hanno dei dubbi, è perché dapprima non si capisce come il corporeo e sensibile possa uscire dall'intelligibile col modo della divisione. E tuttavia è proprio cosí. Togliamo dal mondo dei corpi tutto ciò ch'esso contiene di realtà intelligibile; gli resterà ben poco. Le specie sotto le quali si dispongono i corpi sono delle realtà intelligibili; le loro quantità, oggetto della scienza matematica, pure lo sono, e anche le loro qualità, checché ne sembri, perché la qualità è una categoria che si può intendere col puro pensiero. Una quantità senza qualità non è un corpo; una qualità senza quantità neppure lo è; il corpo sensibile ha principio al punto d'incontro di questi due elementi intelligibili, la quantità e la qualità. Ma, si dirà forse, resta tuttavia la materia! Indubbiamente, la materia esiste; essa tuttavia forse non è ciò che si crede. Per comprenderne la natura, riprendiamo l'analisi dell'essere corporeo.

Ciò che dapprima si trova in un corpo è la sostanza, ma la sua sostanza non è altro che la sua causa intelligibile, che sussiste eternamente in Dio. Considerata in Dio stesso, essa prende il titolo di essenza; presa in quanto realizzata in un corpo, essa riceve il nome di *forma* e genera una *natura*. Come tutto ciò che è in Dio, l'essenza di un essere vi è inconoscibile per definizione, e ciò resta vero, sia che si tratti della nostra propria essenza o di quella di qualsiasi altro corpo. Invece, le nature ci sono comprensibili, perché sono delle essenze incor-

porate a delle materie e sottoposte alle categorie, specialmente a quelle di quantità, di luogo e di tempo. A queste categorie si aggiunge quella di qualità che contiene tutti gli accidenti di ogni natura particolare. Preso a parte, ciascuno di questi elementi costitutivi è intelligibile. La forma è intelligibile, la natura è intelligibile, la quantità è intelligibile, la qualità in generale è intelligibile, anche ogni qualità particolare è intelligibile, almeno se la si considera distintamente: il colore, il suono, il caldo sono delle realtà raggiungibili col puro pensiero, quando esso le concepisce separatamente. Ciò che non è intelligibile è la mescolanza di questi accidenti, che è la materia stessa: « nihil aliud esse materiam visibilem, formae adjunctam, nisi accidentium quorundam concursum » (I 34). In breve, i corpi sono fatti di cose incorporee: « ex rebus incorporalibus corpora nascuntur »: essi nascono, dice energicamente Eriugena, *ex intelligibilium coitu* (III 14). Nulla quindi si oppone al fatto che l'universo sensibile sia stato creato da Dio nell'uomo, cioè, come si deve intendere, non in quell'Adamo che compare alla fine dell'opera dei sei giorni, ma nell'Uomo intelligibile e riempito di intelligibili che sussiste eternamente in Dio. Questo universo è in lui allo stato di unità e di distinzione intelligibile; quanto a questo mondo dei corpi in cui noi siamo, si può vedere come sia giunto all'esistenza: « ex ipsis causis et substantiis (cioè le Idee), mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus, processerat ». La materia è concepita come fatta di intelligibili coagulati.

Questa concezione della materia spiega perché la creazione del mondo si confonda con quella di tutte le essenze intelligibili, cioè, in fin dei conti, con quella delle loro Idee in Dio; ma al tempo stesso cosí si vede perché questa produzione delle Idee debba essere veramente quella di un effetto da parte della sua causa, poiché essa è la creazione stessa del mondo. Noi (teofanicamente parlando) facciamo parte di Dio: « pars Dei sumus ». La sostanza stessa di ogni creatura è la sua essenza intelligibile: « uniuscujusque creaturae vera est substantia sua, in primordialibus causis praecognita praeconditaque ratio, qua Deus definivit: sic et non aliter erit » (II 25). L'intero mondo è dunque un'immensa predestinazione di essenze,

di cui il pensiero creatore fissa una volta per tutte la costituzione ontologica. Ciò che procura loro questo titolo di *essenze* (realtà stabili), è la loro stessa immutabilità. *Essentia*, cioè οὐσία, si predica di ciò che in ogni creatura visibile o invisibile non può né aumentare né diminuire, né cambiare. Questa stessa essenza è ciò che prende il nome di natura (*natura*, φύσις), in quanto essa è generata, localmente e temporalmente, in una materia suscettibile di accidenti, di crescita, di diminuzione e di corruzione (V 3). L'essenza è dunque un puro intelligibile («solo semper intellectu cernitur»), che contiene in sé questi due altri intelligibili, la quantità e la qualità, la cui congiunzione produce il *quantum* e il *quale* visibili; in breve, la materia oggetto dei nostri sensi. Il fondo stabile e sostanziale degli esseri rimane dunque l'essenza intelligibile ed invisibile da cui scaturisce tutto il resto, e che cade direttamente sotto l'atto creatore. Non è senza fatica che Eriugena accorda questa metafisica con il testo del *Genesi*. Egli spende tesori d'ingegnosità per risolvere questo problema nel libro IV del suo *De divisione naturae*, vero *In Hexaemeron* ricco di particolari curiosi. Cosí l'uomo creato da Dio viene ridotto ad una semplice nozione divina: «homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta»; al quinto giorno, il «producant aquae reptile animae viventis» (*Genesi*, I 20) significa la produzione di una vita universale (*generalissima vita*), o Anima del mondo, che si divide in anima razionale e anima non razionale, a sua volta la prima suddivisa in angeli e uomini, la seconda in animali e piante. Per la stessa ragione le anime non razionali non periscono mai: sembra che dopo aver governato i loro corpi, esse rientrino ciascuna nella propria specie, in cui sono salve. Questo mondo della divisione ha sempre bisogno di analisi: non chiede che di recuperare la sua unità.

In certo modo, l'universo qual è deriva dall'errore dell'uomo, ma esso non ne è il risultato. L'uomo non ha voluto conservare la sua posizione intelligibile e Dio, nella sua misericordia, ha dispiegato intorno a noi la fantasmagoria del mondo dei corpi, perché possiamo trovare anche nel sensibile il modo per ritornare a lui. L'insegnamento di Origene non è andato perduto. Conseguenza di una divisione che ha de-

generato in separazione, il mondo è organizzato per facilitare un ritorno. Ciò che rende possibile questo ritorno è il fatto che, scalino di una gerarchia, è esso stesso una gerarchia, e ciò che è vero dell'uomo lo è dapprima dell'anima. Ora, questa gerarchia è quella di una trinità. L'anima è una, senza parti, perché essa è interamente intelligenza, interamente ragione, sensazione, memoria, vita; ma essa allo stesso tempo è capace di tre operazioni principali, o per meglio dire di tre differenti processi (*motus*) che la diversificano senza dividerla. Il processo piú alto è quello ch'essa compie come pensiero puro (*animus, mens, intellectus purus*, νοῦς). È un processo di ordine mistico e che richiede l'aiuto della grazia. Per esso l'anima si volge interamente verso Dio, al di là delle sensazioni, delle immagini e delle operazioni discorsive del ragionamento. Il secondo processo dell'anima è quello che essa compie come ragione (*ratio, virtus*, λόγος, δύναμις). Essa non si eleva piú al di sopra di sé, ma si volge invece verso se stessa per formare e legare insieme le nozioni intelligibili delle cose. Si potrebbe dire che, come il Dio invisibile in sé si rivela nella sua teofania, il pensiero puro dell'anima, che rimane inconoscibile in sé, si rivela all'anima stessa nelle operazioni della ragione. Rimane il terzo processo dell'anima, di natura complessa. Infatti esso suppone dapprima un'impressione puramente corporea prodotta da un oggetto materiale su uno dei nostri organi sensoriali, poi, che l'anima raccolga questa impressione e formi in sé l'immagine che si chiama sensazione. Si è riconosciuta cosí la dottrina della sensazione come atto dell'anima, ereditata da Plotino attraverso Agostino. Quello che si deve ricordare è che l'anima resta unica e presente tutta in ciascuna di queste vie. È il pensiero puro che si « divide » sempre piú via via che discende dall'unità divina ai generi e alle specie che la ragione conosce, poi agli individuali che la sensazione percepisce, come, in senso inverso, è lo stesso pensiero che parte dalla molteplicità degli individui percepiti dai sensi, per riunirli con la ragione nelle loro specie e nei loro generi, e infine superare questi ultimi per raggiungere Dio.

Considerata sotto questo aspetto, l'anima non soltanto imita Dio nella sua trinità; essa gravita intorno a lui. Diciamo

di piú: essa non l'abbandona mai, perché ciò che sa di lui, quando verso lui si volge come pensiero puro, non lo dimentica ridiscendendo verso i generi, le specie e gli individui. Senso e ragione in definitiva non sono, dunque, che altri aspetti del pensiero. Ogni conoscenza è opera dell'intelletto uno e trino: « intellectus mediante ratione per consubstantialem sensum ». La molteplicità delle operazioni del pensiero esce da lui, in lui sussiste, e ritorna verso di lui, come esce da Dio, sussiste in Dio e a Dio ritorna la molteplicità degli esseri che costituiscono l'universo.

Perché si compia questo ritorno bisogna che lo stesso movimento di amore divino che ha dispiegato la gerarchia degli esseri la riporti all'unità. Questo richiamo di Dio si manifesta dapprima con una specie di mancanza o di bisogno, interiore agli esseri stessi, che Eriugena chiama l'*informitas*. L'informità si definisce (II 15): un movimento del non essere verso l'essere. Sotto l'azione di questa spinta oscura, il flusso degli esseri è come un fiume che, dopo essersi perso nella sabbia, ritorni verso la sua sorgente attraverso i pori segreti del suolo (III 4; IV 20). Questo ritorno universale è legato a quello dell'uomo e incomincia nel momento di massima dispersione che l'essere umano può raggiungere, cioè la morte. In conseguenza del peccato, l'uomo è diventato simile alle bestie, sottoposto alle passioni, al dolore e alla morte. L'anima allora si divide dal corpo, che si divide, esso stesso, nei suoi elementi costitutivi e si disperde nella terra; ma proprio perché la circolazione degli esseri è un fiume la cui corrente non s'interrompe mai, l'ultimo momento della « divisione » fa tutt'uno col primo momento dell'« analisi ». Come, in un viaggio, il punto d'arrivo dell'andata è il punto di partenza del ritorno, la morte dell'uomo è la prima tappa del suo ritorno verso Dio.

La seconda tappa è la resurrezione dei corpi, che sarà l'effetto comune della natura e della grazia. I sessi saranno allora aboliti, e l'uomo sarà tale quale sarebbe stato se Dio non avesse previsto la sua caduta. Nel corso della terza tappa, il corpo di ciascun individuo si reintegrerà nell'anima da cui è uscito per via di divisione. Questa reintegrazione comporterà parecchie tappe di ritorno, opposte a quelle di andata:

il corpo diventerà vita; la vita diventerà senso; il senso ragione; la ragione pensiero puro. Una quarta tappa reintegrerà l'anima umana nella sua Causa prima o Idea, e, con l'anima, il corpo ch'essa ha riassorbito. Tutti gli esseri, che sussistono nel pensiero sotto la loro forma intelligibile, sono, con ciò stesso, riportati a Dio. Il loro ritorno finale è il quinto ed ultimo momento di questa « analisi ». Rientrando il globo terrestre nel Paradiso e propagandosi questo movimento di sfera in sfera, la natura e tutte le sue cause si lasceranno penetrare da Dio come l'aria dalla luce, e da quel momento non vi sarà che Dio, e questa sarà la fine del grande ritorno: « erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus ».

Questo processo di ritorno è l'opera comune della natura e della grazia, poiché, senza la resurrezione di Cristo, pegno della nostra, questo movimento universale verso Dio sarebbe impossibile; ma esso si completa con un secondo, che è opera della sola grazia. Buoni o cattivi, tutti gli uomini ritroveranno inevitabilmente i beni naturali di cui erano stati dotati dal Creatore. Se, dunque, una grazia s'aggiunge alla precedente, non sarà piú per restaurare tutte le nature, ma per elevare alcune di esse ad uno stato « soprannaturale ». Questo sarà l'effetto della grazia beatificante, che innalzerà le anime elette secondo tre tappe. Ridiventato pensiero puro (*intellectus*, νοῦς), l'uomo conseguirà dapprima la scienza plenaria di tutti gli esseri intelligibili nei quali Dio si manifesta; poi s'innalzerà dalla scienza alla Sapienza, cioè alla contemplazione della piú intima verità che sia accessibile alla creatura; il terzo ed ultimo gradino sarà il perdersi del pensiero puro nella tenebra di questa luce inaccessibile dove sono nascoste le cause di tutto ciò che è (V 39). Non si tratta dunque, nemmeno per gli eletti, di vedere Dio faccia a faccia, ma di sprofondarsi nella luce. D'altra parte non dobbiamo credere che questo ritorno della natura umana e di tutte le altre verso Dio, o, secondo l'espressione di Scoto Eriugena, la loro deificazione, abbia come conseguenza il loro annientamento. Tutt'al contrario, l'intera natura riacquisterà allora la realtà plenaria, che è la sua realtà intelligibile in Dio. L'aria non cessa di essere aria perché l'illumina la luce solare; il ferro arroventato

resta ferro, anche se sembra trasformato in fuoco; allo stesso modo il corpo resterà corpo spiritualizzandosi, e l'anima umana resterà ciò che essa è trasfigurandosi alla luce di Dio. Qui non si tratta in alcun modo d'una trasmutazione o d'una confusione di sostanze, ma di una riunione senza mescolanza né composizione, poiché tutte le proprietà sono conservate e sussistono immutabilmente: *adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.*

Tutta questa escatologia s'adatta benissimo agli eletti, ma che fare dei dannati? Un inferno materiale non potrà trovar posto in un universo in cui la materia s'è dissolta nei suoi elementi intelligibili. Come Origene, Eriugena considera l'idea d'una geenna materiale, luogo di supplizi dei corpi, come un residuo di superstizione pagana di cui il vero cristiano deve sbarazzarsi. Tutte quelle storie della valle di Giosafat, di rimorsi e di stagni di zolfo gli sembrano ridicole (almeno nel *De divisione naturae*, perché il *De praedestinatione*, XIX, sembra parlare diversamente); ed egli si difende con vivacità contro coloro che l'attaccavano su questo punto. Inoltre, corporei o no, questi castighi debbono essere considerati eterni? Rispondere di sí, significa ammettere la vittoria definitiva del peccato, del male e del demonio, in una natura che pure Gesú Cristo ha riscattato col suo sacrificio. Come acconsentire a questa disfatta di Dio da parte del Diavolo? Al contrario, si deve affermare la vittoria finale del bene sul male, e i due problemi si risolvono insieme. Una volta riscattato dalla sua caduta e restituito alla sua condizione intelligibile l'universo materiale, non resterà nessun luogo dove collocare un inferno, nessun fuoco per bruciarvi, nessun corpo per soffrirvi e neanche nessun tempo, perché questi supplizi corporali possano durarvi ancora (V 30). Questo non vuol dire che la dottrina dei premi eterni e degli eterni castighi sia vana. Ciò che Eriugena mantiene fermamente è che ogni traccia di male dovrà sparire un giorno dalla *natura* e che, con il riassorbirsi della materia nell'intelligibile, questo risultato sarà ottenuto. Fatto questo, la differenza soprannaturale degli eletti e dei riprovati resterà completa e persisterà eternamente, ma essa sussisterà in quei pensieri puri che gli uomini saranno, allora, diventati. Ciascuno sarà beatificato o dannato nella

sua coscienza (*Sup. Hier. Coel.* VII 2). Non c'è altra beatitudine che la vita eterna, e poiché la vita eterna consiste nel conoscere la verità, la conoscenza della verità è la sola beatitudine; inversamente, se non c'è altra sventura che la morte eterna, e se la morte eterna è l'ignoranza della verità, non c'è altra sventura che l'ignoranza della verità. E chi dunque è la verità se non il Cristo?

Non bisogna dunque desiderare nient'altro che la gioia della verità, che è Cristo, null'altro si deve fuggire che la sua assenza, che è la sola ed unica causa di ogni tristezza eterna. Toglietemi Cristo, non mi resterà alcun bene, nessun tormento potrà terrificarmi; perché ecco il tormento di ogni creatura razionale, la privazione e l'assenza di Cristo. Questo e nient'altro, almeno a mio parere (V 37).

S'immagina senza fatica lo stupore dei contemporanei di Scoto Eriugena di fronte a questa immensa epopea metafisica, manifestamente incredibile, e tuttavia garantita in ogni punto da Dionigi, Massimo, i due Gregori, Origene, Agostino o una qualunque delle altre venti autorità che la sbalorditiva erudizione del suo autore gli permetteva d'invocare. È come se Eriugena avesse fatto la scommessa di sostenere tutte le proposizioni emesse dai Dottori della Chiesa quando essi non parlavano come Dottori della Chiesa. Non si sapeva bene da dove venisse lo stesso Eriugena. Questo « vir barbarus in finibus mundi positus », di cui Anastasio il Bibliotecario parlava a Carlo il Calvo con stupore, destava parecchie inquietudini. Egli appare anche a noi come lo scopritore occidentale dell'immenso mondo della teologia greca, sommerso da troppa ricchezza imprevista per avere il tempo di scegliere, abbagliato da troppe idee nuove per essere capace di una critica. Condannati e ricondannati alla distruzione, i suoi scritti vivranno tuttavia d'una vita sotterranea. Nessuno mai per suo conto riprenderà apertamente l'insieme di una dottrina cosí poco adatta a dei teologi nutriti dei sobri insegnamenti della tradizione latina, ma essa resterà per il pensiero del Medioevo occidentale come una tentazione permanente, contro la quale, di secolo in secolo, le autorità dottrinali non cesseranno mai di lottare.

III - DA EIRICO D'AUXERRE A GERBERTO D'AURILLAC

Manchiamo di sufficienti informazioni per descrivere con precisione il cammino della cultura latina nelle scuole abbaziali e cattedrali d'Occidente durante il IX e il X secolo, ma indizi sufficientemente numerosi permettono di affermare che essa non ha cessato di continuare, e nemmeno di propagarsi. S'incontra a quel tempo, nei monasteri, un grandissimo numero di grammatici che hanno perpetuato l'insegnamento delle lettere antiche, e talvolta anche dei veri umanisti. Lupo di Ferrières (Servatus Lupus) merita sicuramente d'essere annoverato tra questi ultimi. Nato verso l'inizio del IX secolo, eletto abate di Ferrières nell'840 e morto nell'862, questo Franco dell'ovest ha amato e servito l'opera di Cicerone. Ferrières era, con Troyes, uno dei due monasteri dati in principio ad Alcuino dal re Carlo. Servato Lupo, tuttavia, s'è lamentato di non avervi ricevuto un sufficiente insegnamento. Non si sa in quale altro luogo egli abbia trovato il complemento di educazione letteraria che desiderava, ma si sa che egli andò a studiare la teologia a Fulda. Durante questo soggiorno in Germania, egli fece visita ad Eginardo, lo storico di Carlomagno, al quale piú tardi doveva dedicare il suo trattato *Sull'adorazione della Croce*. Oltre ad un'opera di metrica (*De varietatibus carminum Boetii*), Servato Lupo ha lasciato un'interessante corrispondenza che ci informa abbondantemente sui suoi gusti letterari e sullo stato degli studi classici nel IX secolo. Egli sa benissimo che le lettere, quasi morte, sono state resuscitate dal grande imperatore Carlo, ed è per questo che egli stesso ha potuto amarle fin dall'infanzia: « Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus », egli scriveva verso l'829-830. Lo vediamo chiedere ad Eginardo di prestargli il *De inventione rhetorica* e il *De oratore* di Cicerone, come le *Noctes Atticae* di Aulo Gellio. Nell'854 egli fa collazionare il suo esemplare delle Lettere di Cicerone su di un manoscritto che Ansbald gli ha inviato, e gli chiede « Tullium in Arato ». Verso l'856-858 prega un suo corrispondente di portargli il *Catilina* e il *Giugurta* di Sallustio, le *Verrine* di Cicerone, e tutte le opere che gli mancavano o delle quali si

potessero trovare manoscritti migliori di quelli già in suo possesso. La copia che egli stesso fece del *De oratore* di Cicerone, e che ancora possediamo, permette d'assistere al lavoro di critica testuale come lo concepiva un buon letterato del IX secolo. Del resto, si vedono comparire in questa corrispondenza altri amici degli Antichi, come l'irlandese Probo (morto nell'859), prete di Magonza che Lupo rappresenta tutto preoccupato di far ammettere Cicerone e Virgilio nella società dei santi,

> perché il Signore non abbia invano versato il suo sangue e non sia disceso per niente agli inferi, almeno se è vero questo detto del Profeta: *Ero mors tua, o mors*; *ero morsus tuus, inferne.*

Questo umanista irlandese aveva indubbiamente letto un altro irlandese, Scoto Eriugena, ma Erasmo avrebbe approvato questa soppressione dell'inferno a beneficio di Virgilio e di Cicerone.

Esattamente contemporaneo di Lupo di Ferrières, Smaragdo, abate di Sant-Mihiel sulla Mosa (verso l'819), rappresenta un tipo di grammatico completamente diverso. Si sa benissimo che i teologi del XIII secolo hanno dovuto lottare per cristianizzare le metafisiche greche e arabe; vedremo fra poco che i teologi del IX secolo hanno dovuto compiere uno sforzo analogo per addomesticare la dialettica; ma soltanto di recente è stata attratta l'attenzione (M. D. Chenu) sull'importante fatto che l'assimilazione stessa della grammatica classica aveva essa stessa creato gravi difficoltà ai maestri cristiani del Medioevo. Non c'è un solo elemento della cultura greco-latina del quale la cultura cristiana abbia potuto appropriarsi, senza prima esserselo adattato. Nel suo *Liber in partibus Donati*, ancora inedito, Smaragdo ci fa toccare con mano le piú umili difficoltà che un grammatico cristiano dovette superare. La grammatica si fonda sull'uso dei buoni autori; quella di Donato, in particolare, si fonda su quello dei classici latini; ora, il latino della Bibbia non è quello dei classici; in caso di disaccordo, bisognerà seguire il latino prescritto da Donato o attenersi a quello della Bibbia? Per esempio, Donato insegna che certe parole, come *scalae*, si usano

correttamente solo al plurale, ma nella Bibbia si trova *scala*: che cosa si dovrà concludere? Smaragdo ne conclude che *scala* è corretto, perché l'autorità di Donato è grande, ma quella della Scrittura lo è ancor piú, anche in grammatica, poiché il suo testo fu scritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo: *Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus*. Il conflitto tra i grammatici, per i quali il latino modello sarà quello della Bibbia, e gli umanisti che, anche essendo perfetti cristiani, faranno fatica a perdonare alla Bibbia il suo latino, non finirà mai. Come Giovanni di Garlande ripeterà nel XIII secolo:

Pagina sacra non vult se subdere legi
Grammatices, nec vult illius arte regi.

Risalgono egualmente al IX secolo gli *Exempla diversorum auctorum* e il *De primis syllabis* (introduzione allo studio della prosodia) di Micon di Saint-Riquier. Altri, a quell'epoca, si adoperano a comporre delle raccolte di brani scelti di antichi autori: come Hadoard, di cui non si sa niente altro, se non che fu prete, bibliotecario di un monastero, tormentato da scrupoli sulla legittimità di un'impresa pur cosí modesta. Hadoard deve aver avuto a disposizione un *Corpus* delle opere filosofiche di Cicerone, perché nella sua raccolta troviamo rappresentati i trattati *De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*, *De legibus*, la traduzione del *Timeo*, le *Tusculanae disputationes*, *Cato maior* (o *De senectute*), *De amicitia*, *De officiis*, *De oratore*. Hadoard si serviva ugualmente di una raccolta di testi conosciuti sotto il titolo di *Sententiae philosophorum*, che pare di origine francese. Nell'interessante poema che fa da introduzione alla sua raccolta, egli esprime il desiderio che lo si distrugga dopo la sua morte, per il timore che, cadendo in cattive mani, esso incoraggi le tendenze pagane di certe persone. Essendo Hadoard morto senza aver preso la precauzione, pur cosí semplice, di distruggere lui stesso la sua opera, si è esaudito senza dubbio il suo segreto desiderio non seguendo le sue ultime volontà.

Abbiamo già incontrato dei centri di cultura latina nei monasteri di Saint-Martin di Tours, Fulda, San Gallo, Ferrières e Corbie. Ad essi aggiungiamo la scuola benedettina di Auxer-

re, che d'altra parte ci metterà in relazione con altre scuole monastiche o cattedrali che furono importanti nel IX secolo. Eirico d'Auxerre (841-876), monaco dell'abbazia benedettina di Saint-Germain, la cui chiesa ha conservato una cripta potentemente evocatrice di quest'epoca, studiò successivamente ad Auxerre, a Ferrières, sotto Servato Lupo, poi a Laon, ove ebbe per maestro l'irlandese Elia, uno dei soldati di quest'esercito invasore di cui l'abbiamo sentito parlare nel prologo del suo poema *Vita sancti Germani*. Eirico è in effetti un poeta latino, al quale dobbiamo un'altra raccolta di estratti di autori classici e parecchi commenti grammaticali. Come maestro di dialettica egli ha lasciato delle glosse all'apocrifo agostiniano *Categoriae decem* e gliene sono state attribuite altre al *De dialectica* di Agostino, al *De interpretatione* di Aristotele e al'*Isagoge* di Porfirio. Eirico considerava le *Categoriae decem* non come una traduzione letterale, ma come un libero adattamento delle *Categorie* di Aristotele da parte di sant'Agostino. L'influenza di Scoto Eriugena si riconosce facilmente nelle sue glosse. Un estratto pubblicato da Hauréau, che del resto l'ha scelto per questo, mostra che Eirico adotta la nozione eriugeniana di « natura », che connota tutto ciò che è e ciò che non è, ivi compreso ciò che trascende la conoscenza sensibile, e Dio stesso. Egli definisce essere: ogni essenza semplice e immutabile creata da Dio, come *Animale* (cioè il genere animale), e gli elementi semplici; al contrario, ciò che è composto dei quattro elementi si dissolve, perisce e i suoi elementi stessi si risolvono nel tutto da cui provengono. È ancor piú notevole vedere Eirico rifiutare esplicitamente il realismo dei generi e delle specie. Egli ha dovuto indovinare Aristotele attraverso i commenti di Boezio, perché ciò che per lui costituisce la realtà concreta è la sostanza particolare, in quanto generi e specie non indicano delle sostanze distinte, ma gli individui, soli esseri sostanziali, che rientrano nei generi e nelle specie. Ci si chiede come questo empirismo si conciliasse nel suo pensiero col suo eriugenismo. Ma se l'è, lui stesso, domandato? È certo, in ogni caso, che Eirico interpreta gli universali come dei nomi che permettono al pensiero, ingombrato dalla moltitudine degli individui, di riassumerli sotto termini la cui comprensione è sempre piú ristretta e l'estensione sempre piú

larga: cavallo (specie), animale (genere), essere infine, che contiene tutto.

Tra gli allievi di Eirico d'Auxerre, il piú celebre fu Remigio d'Auxerre (841-908). Dopo aver ereditato la cattedra del suo maestro, ad Auxerre, egli fu chiamato successivamente a Reims e a Parigi, carriera le cui tappe corrispondono indubbiamente alla rispettiva importanza di queste scuole nel IX secolo. Considerevole la sua opera di grammatico. Essa comprende commenti alle grammatiche di Donato, Prisciano, Foca, Eutiche, come a vari poeti, soprattutto Persio e Giovenale. Come teologo, egli scrisse delle analisi del Genesi e dei Salmi, influenzate da sant'Ambrogio (*In Exaemeron*) e sant'Agostino; come filosofo probabilmente gli si debbono (nel 901-902) le glosse marginali alla *Dialectica* del pseudo-Agostino, un tempo attribuite ad Eirico (B. Haréau), e che sono da poco state restituite a Remigio (P. Courcelle), un Commentario su Marciano Capella, composto verso la stessa data, infine dei commentari sugli *Opuscula* e sulla *Consolatio philosophiae* di Boezio. Hauréau già segnalava, nelle glosse alla *Dialectica*, l'influenza di Giovanni Scoto Eriugena: essa è cosí evidente nei commenti agli *Opuscula* di Boezio, che dapprima sono stati creduti opera di Eriugena stesso, benché ricerche recenti (D. Cappuyns) l'abbiano restituita a Remigio. Questa stessa influenza si estende del resto a quel commento di Remigio alla *Consolatio* di Boezio che non gli ha guadagnato la stima del suo storico piú recente:

> È l'opera di un vecchio studioso, non troppo intelligente, che si preoccupa meno di capire, interpretare e giudicare il testo di Boezio, che di riempirlo di note storiche, filologiche e mitologiche in cui potrà fare sfoggio di erudizione (P. Courcelle).

Queste qualità hanno determinato piú d'una bella carriera in tempi diversi dal Medioevo. Lo stesso storico rimprovera soprattutto a Remigio di « dare un significato cristiano a tutto il pensiero di Boezio » e d'interpretare spesso Boezio attraverso il platonismo cristianizzato di Eriugena. In qualunque maniera uno interpreti Boezio, e di conseguenza giudichi Remigio, l'influenza di Eriugena sul suo pensiero è evidente, il che non ha impedito alle sue opere di trovare la massima diffusione

nel Medioevo. Il platonismo delle idee domina parzialmente il commentario di Remigio a Marciano Capella. A questo proposito osserviamo che, qualunque cosa se ne sia detto, egli non ha avuto l'ingenuità di rappresentarsi il mondo sensibile come una sfera: egli ha semplicemente interpretato la parola sfera come un simbolo del mondo intelligibile, cioè delle idee che sono eternamente presenti nell'intelletto divino.

Remigio d'Auxerre muore all'inizio del X secolo, epoca di profondi turbamenti sociali e di ottenebramento intellettuale, nel corso della quale i risultati ottenuti con la rinascenza carolingia sono compromessi e sembrano addirittura sul punto di essere annientati. La Francia è sconvolta dalle guerre, i Normanni invadono il paese risalendo il corso dei fiumi e devastando tutto sul loro cammino. Pare di ritornare ai tempi tragici in cui l'invasione dei Franchi aveva minacciato la rovina della civiltà gallo-romana. La stessa documentazione diventa rara, e qualunque aspetto di quest'epoca si studi, ci si arresta di fronte a ciò che gli storici chiamano « il vuoto del X secolo ». Infatti, l'attività delle scuole sembra essere stata ovunque gravemente colpita e il pensiero filosofico pareva sussistere solo ad uno stadio di vita rallentata nei chiostri, specialmente nei monasteri della congregazione dei benedettini riformati di Cluny, che sorge all'inizio del secolo. Raterio di Verona, Notkero Labeone, Oddone di Cluny s'impegnano, bene o male, a conservare la tradizione del secolo precedente, e ci hanno lasciato dei trattati di morale e di dialettica privi di originalità. È tuttavia opportuno segnalare la scuola claustrale di Fleury-sur-Loire (oggi Saint-Benoit-sur-Loire), come l'ambiente di cultura letteraria, filosofica e teologica piú fiorente. Essa era diretta dal monaco Abbone di Cluny (morto nel 1004), e vi si insegnava, oltre alla dottrina dei Padri, la grammatica, la dialettica e l'aritmetica.

Il nome di Abbone merita una menzione speciale perché il suo insegnamento, come quello di Gerberto, sembra aver segnato un progresso nello studio della logica. Il X secolo conosceva Aristotele ancora soltanto attraverso una traduzione latina delle *Categorie* e del *De Interpretatione*; ignorava dunque il resto della sua logica, in particolare i *Primi analitici*

e i *Secondi analitici*. Allo stato attuale delle nostre nozioni, sembra che il contenuto di queste ultime opere sia stato dapprima conosciuto dal Medioevo attraverso i trattati dedicati da Boezio al loro studio. Il piú antico manoscritto che li contiene è della seconda metà del X secolo e proviene da Fleury-sur-Loire. Sembra che debba essere attribuito ad Abbone anche un trattato sui *Sillogismi categorici*. Comunque sia per quest'ultimo punto, è fin da questo periodo che si vede ricostituirsi il *corpus* quasi completo della logica di Aristotele nella seguente forma: 1° i trattati conosciuti fin dal IX secolo (*logica vetus*), cioè le *Categorie* e il *De Interpretatione*; 2° i trattati di Boezio sui *Primi* e *Secondi analitici* (*logica nova*), che gli originali di Aristotele non verranno a sostituire che durante il XII secolo.

La sola figura rilevante di quest'epoca, con quella di Abbone, è quella di Gerberto d'Aurillac. Dopo aver ricevuto la sua prima formazione nel chiostro di Aurillac riportato da Oddone di Cluny ad una regola severa, egli andò a studiare tre anni in Spagna, dove prese contatto con la scienza araba, poi diresse la scuola di Reims, divenne nel 982 abate di Bobbio, nel 991 arcivescovo di Reims, nel 998 arcivescovo di Ravenna, fu eletto papa nel 999 col nome di Silvestro II e morí nel 1003. L'erudizione di Gerberto d'Aurillac era straordinariamente estesa. A differenza della maggior parte dei suoi contemporanei anche colti, egli conosceva a fondo non soltanto il trivium, ma anche il quadrivium. Il suo insegnamento della retorica si basava sullo studio degli antichi scrittori; per il suo insegnamento della dialettica egli utilizzava non solo le *Categorie* e il *De Interpretatione* di Aristotele, ma anche, come il suo contemporaneo Abbone, tutti i commenti di Boezio sulla logica. Le sue lettere mostrano ch'egli s'interessava agli argomenti di aritmetica, d'astronomia e di musica. Gerberto rappresenta quindi la cultura completa delle arti liberali. Un testo dello storico Richer ci informa con precisione sul programma ch'egli seguiva insegnando la logica:

> Scorrendo la dialettica nell'ordine dei libri, egli spiegava il significato delle frasi. Gerberto spiegava dapprima l'*Isagoge* di Porfirio, cioè la sua *Introduzione*, seguendo la traduzione del retore Vittorino, poi lo stesso testo secondo la traduzione di Boezio. Egli spiegava le

Categorie o *Predicamenti*, che sono un'opera di Aristotele, ma quanto al *Periermeneias* o *De Interpretatione*, egli ne mostrava molto bene tutta la difficoltà. Allora, passando ai *Topici*, cioè ai *Luoghi degli argomenti*, libro tradotto dal greco in latino da Cicerone e spiegato dal console Boezio in sei libri di commenti, li comunicava ai suoi ascoltatori.

A questo insegnamento, che rappresenta ciò che in quel tempo si sapeva della logica di Aristotele, si ricollega l'opuscolo di Gerberto, *De rationale et ratione uti*, che verte sulla validità logica della proposizione: il razionale si serve della ragione, dove, contrariamente alle regole, il predicato sembra meno universale del soggetto. Dobbiamo inoltre a Gerberto una *Geometria* e un *Liber de astrolabio*, che rivelano l'influenza della scienza araba. Il complesso di quest'opera attesta, dunque, che il risveglio della cultura enciclopedica classica s'è verificato fin dai due ultimi decenni del X secolo, cioè un po' piú presto di quanto comunemente si dica.

Per quanto egli dovesse un giorno diventare papa, Gerberto d'Aurillac non ha conosciuto gli scrupoli di certi grammatici. Il suo appassionato amore per le lettere compare ovunque nella sua corrispondenza. Dell'umanista egli aveva, in primo luogo, l'amore per i libri e la preoccupazione inquieta per quelli che aveva dato a prestito sconsideratamente. « Libros nostros festinantius remittite », egli scriveva al ritardatario e, se non si ubbidiva all'ingiunzione, egli si serviva del linguaggio di Cicerone per reclamarli: « Quousque tandem abutemini patientia nostra? ». Se gli si chiedeva qualche servigio, Gerberto lo faceva volentieri, ma in cambio di un manoscritto. Avendolo pregato Remigio di Treviri di inviargli una sfera per l'insegnamento dell'astronomia, Gerberto promise di fargliene una in cambio di una buona copia dell'*Achilleide* di Stazio. Remigio ubbidí, ma l'*Achilleide* è un poema incompiuto, e Gerberto non lo sapeva. Quindi rimproverò a Remigio di essersi servito di un manoscritto incompleto, e per punirlo di ciò non gli inviò che una sfera di legno dipinto, al posto della sfera ricoperta di cuoio che una copia completa gli avrebbe meritato. Dobbiamo a Gerberto la conservazione di parecchie Orazioni di Cicerone, ed egli stesso ha formulato per noi, in una delle sue lettere, l'ideale cui s'ispirava il suo amore per i classici latini: non separare

mai il gusto di vivere bene dal gusto di ben parlare: «Cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi». Quintiliano avrebbe facilmente riconosciuto nel programma di questo futuro papa il suo «vir bonus dicendi peritus».

Mentre gli emissari di Gerberto percorrevano a sue spese l'Italia, la Germania, il Belgio e la Francia per darvi la caccia ai manoscritti, e soprattutto per portargli indietro il commento di Eugrafio su Terenzio, suor Hrosvita del monastero di Gandersheim cedeva al fascino di questo autore, cosí poco adatto a servire di studio a delle monachelle. Lei stessa lo sapeva fin troppo bene, perché si dispiaceva di vedere tanti cattolici preferire la futilità della letteratura pagana all'utilità delle lettere sante. La loro scusa, ella aggiungeva, è l'eloquenza del linguaggio nel quale sono scritte queste opere, eloquenza tale che alcuni leggono e rileggono Terenzio ad esclusione di tutti gli altri autori sacri e anche profani. Per ovviare a questo pericolo, suor Hrosvita decise semplicemente di scrivere lei stessa delle opere di teatro cristiane, e di glorificare la continenza delle vergini cristiane nello stesso stile in cui Terenzio aveva descritto gli amori lascivi di donne senza pudore. Nel X secolo nessuno sapeva che Terenzio aveva scritto in versi; Hrosvita scrisse dunque le sue commedie in prosa e, poiché non si poteva rappresentare il trionfo della grazia senza far vedere l'orrore del peccato, dovette a sua volta scrivere delle scene d'amore, il che non sarebbe stato nulla, se, per scriverle, non avesse dovuto prima immaginarsele. Suor Hrosvita tuttavia vi si rassegnò, ma col cuore tormentato dal rimorso:

> Molto spesso mi sento arrossire di vergogna e di confusione, perché non posso servirmi di questo stile senza immaginare e descrivere le detestabili follie degli amanti criminali e l'impura dolcezza di conversazioni che le nostre orecchie dovrebbero persino rifiutarsi di ascoltare: ma se io per pudore avessi evitato queste situazioni, non avrei raggiunto il mio scopo, che è di mostrare la gloria dell'innocenza in tutta la sua chiarezza.

A questa ambizione noi dobbiamo sei commedie alle quali l'ingenuità e le combinazioni di gusto, quali si troveranno nella storia del monaco *Abraham* e di sua nipote Maria, o in

quella di *Paphnuce* e di Taide, non impediranno di essere già vero teatro. Del resto, Hrosvita era corazzata contro la critica. Ella non si considerava certo un novello Terenzio, ma, dichiarava senza ambagi, se il mio modo di celebrare la grazia non piace a nessuno, piace a me: « memetipsam tamen juvat quod feci ».

È curioso che il teatro cristiano abbia esordito in un monastero di benedettine e sotto gli auspici di Terenzio, ma l'ambiente che bisogna immaginare per spiegare questo fatto è ancora piú curioso. Hrosvita deve tutta la sua cultura intellettuale all'abbazia di Gandersheim, fondata nell'856, di cui ha raccontato le origini in uno dei suoi poemi latini. La prefazione di questo poema ricco di confidenze sulle difficoltà dell'arte di scrivere ci fa sapere che Hrosvita doveva la sua conoscenza della metrica a due professori, suor Rikkardis e l'abbadessa Gerberga, nipote dell'imperatore di Germania. E queste tre donne non erano le sole tedesche erudite del X secolo. Si conosce la storia di Edvige, figlia di Enrico di Baviera, che incominciò con l'imparare il greco perché doveva sposare un principe bizantino. Il fidanzamento fu rotto, ma ella incominciò il latino, sposò un tedesco, divenne vedova e allora si consacrò allo studio di Virgilio sotto la guida di uno dei monaci dell'abbazia di San Gallo. Un giorno, il monaco Eccheardo condusse da lei uno dei suoi allievi che la salutò in questi termini: « esse velim graecus, cum sim, vix, domina, latinus ». Per farla breve, questo giovane voleva imparare il greco. Incantata per questo discorso, Edvige l'abbracciò, l'insediò alla sua tavola e si accinse al compito d'insegnargli il greco: lui, di rimando, recitava per lei dei versi latini. Quando si separarono, Edvige gli regalò un Orazio e diversi altri libri. Argenteuil non è il primo monastero dove una donna, come Eloisa, abbia potuto imparare il latino.

Fatti di questo genere poco ci istruiscono sul pensiero filosofico del Medioevo, ma ci ragguagliano sul terreno su cui è sorto. Ci si farebbero idee assai false dei secoli IX e X se si giudicasse la loro cultura in termini di storia della filosofia propriamente detta. L'assenza di grandi teologie e di dottrine metafisiche è sensibile, in quei tempi in cui l'opera

di Scoto Eriugena resta un'eccezione, ma essa non è che l'inverso di una presenza, quella della cultura classica. In Francia, uno degli allievi di Gerberto, Fulberto di Chartres (morto nel 1020), dà alle scuole di questa città, allora, l'impulso vigoroso che ne farà il piú attivo centro di umanesimo del secolo XII. Fin dalla fine del X secolo, la Francia incomincia a restituire all'Inghilterra quello che ne aveva ricevuto all'inizio del IX. Non è a York, ma a Fleury-sur-Loire (oggi Saint-Benoit-sur-Loire), che Osvaldo, morto arcivescovo di York nel 992, ha fatto i suoi studi e, come un tempo Alcuino si volgeva verso York come verso il giardino chiuso delle Lettere e la Città dei libri, ora Osvaldo si volge verso Fleury quando invita Abbone a venire ad istruire i monaci dell'abbazia di Ramsey fondata nel 969. Come per meglio assicurarsi di essere i continuatori dell'opera degli Antichi, i Francesi decidono allora di adottare come antenati i Troiani. Questa leggenda, che aveva fatto la sua apparizione fin dal VII secolo nella *Cronaca di Fredegario*, che si vede ricomparire nell'VIII secolo nel *Liber historiae Francorum* e nella *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono, si propaga nel IX secolo con la *Cronaca di Moissac* e il *Chronicon de Francis* di Adone (morto nell'874); ed è ripresa nel *De gestis rerum Francorum* di Aimone di Fleury (morto nel 1008), aspettando di passare attraverso i *Gesta Francorum* di Roric di Moissac (verso il 1100) e di continuare il suo corso attraverso la *Franciade* di Ronsard, fino al XVII secolo, quando Leibniz si prese la briga di scrivere un opuscolo per contestarla.

Questa ossessione dell'antichità, cosí comune nelle scuole cattedrali e monastiche di Germania e di Francia nel X secolo, si esaspera in alcune menti al punto di fare delle vittime, ma ciò accade in Italia. Tra gli avvenimenti forieri dell'Anno Mille, gli *Historiarum libri quinque* di Raoul Glaber riportano il singolare movimento ereticale lanciato da un certo Vilgardo di Ravenna, verso il 970. Questo Vilgardo si dedicava allo studio della *Grammatica*, il che non ha nulla di sorprendente, poiché egli era italiano, e, secondo l'interessante rilievo di Glaber (lib. II, cap. 12), gli italiani hanno sempre avuto l'abitudine di trascurare le altre arti per non studiare che quella: « Italis mos semper fuit artes negligere ceteras, illam sectari ». Il ri-

lievo non vale per tutto il Medioevo, perché dobbiamo all'Italia il musicista Guido d'Arezzo (verso il 995-1050), autore del *Micrologus de disciplina artis musicae*, del *De ignoto cantu*, e forse dell'anonimo *Quomodo de arithmetica procedit musica*; ma è confermato, per la musica, e all'epoca in cui scriveva Glaber, dal rilievo della *Cronaca* di Richer, che si ferma al 995: « Et quia musica et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur ». Per non esagerare in nessun senso, diciamo semplicemente con Gerberto: « amica grammaticae Italia » (Manitius, t. II, p. 674). In questa Italia grammaticale, dunque, Vilgardo si distinse dai suoi confratelli solo perché amava la grammatica alla follia. L'orgoglio che egli concepí del suo sapere lo rese un po' strambo e fece di lui una preda proprio adatta per i demoni. Una certa notte, tre di loro gli apparvero sotto l'aspetto di Virgilio, Orazio e Giovenale, lo ringraziarono del suo amore per le loro opere e gli promisero di associarlo alla loro gloria. Dopo di che, perdendo completamente la ragione, il poveruomo si mise ad insegnare parecchie dottrine contrarie alla fede e sostenne che tutto ciò che gli antichi poeti avevano detto doveva essere considerato vero. Vilgardo fu condannato come eretico, ma Glaber assicura che molti in Italia furono favorevoli a questa eresia, e parecchi di loro furono sgozzati o bruciati, mentre altri, che erano fuggiti dalla Sardegna, dove sono sempre numerosi (« ex Sardinia quoque insula, quae his plurimum abundare solet »), passarono in Spagna, vi fecero degli adepti e infine furono sterminati dai cattolici. Glaber è un gran chiacchierone, e, checché si pensi della sua narrazione, nessuno ne concluderà che questa povera gente sia morta per amore delle Belle Lettere; ma non è impossibile che, nell'Italia del X secolo, dei resti di paganesimo popolare siano stati riportati in luce dalla predicazione di un grammatico illuminato.

IV

LA FILOSOFIA NEL SECOLO XI

I - DIALETTICI E TEOLOGI

Per modesto che fosse rimasto, dopo la rinascenza carolingia, il livello degli studi e instabili le condizioni della civiltà, la pratica del *trivium* e del *quadrivium* era nondimeno diventata tradizionale; in certi paesi essa, persino, s'imponeva come una necessità. In Italia, ad esempio, si vedevano ormai dei laici avviarsi a questi studi che li rendevano adatti ad occupare degli impieghi pubblici e a dedicarsi ulteriormente all'esercizio del diritto. Anche all'interno della chiesa, già s'incontravano alcuni chierici le cui disposizioni di spirito inclinavano alla sofistica, che provavano tale entusiasmo per la dialettica e la retorica da far passare volentieri la teologia al secondo posto. Pier Damiani si lamentava perché ci si interessava molto meno al contenuto delle lettere edificanti che egli inviava che al loro stile, alla loro eloquenza, alla sottigliezza della loro dialettica e al problema di vedere se egli dimostrava la verità che in esse insegnava con sillogismi ipotetici o categorici. La pretesa ostentata da alcuni di sottomettere il dogma e la rivelazione alle esigenze della deduzione sillogistica doveva condurli infallibilmente alle piú radicali conclusioni e allo stesso tempo doveva suscitare la piú violenta reazione da parte dei teologi.

Anselmo di Besate, detto il Peripatetico, e Berengario di Tours rappresentano molto bene ciò che furono questi dialettici intransigenti, e ci permettono di capire meglio perché la filosofia rimase a lungo sospetta a degli spiriti assai

elevati. Anselmo, detto il Peripatetico, era un italiano che, dopo aver terminato i suoi studi filosofici a Parma, incominciò un giro attraverso l'Europa discutendo e argomentando in tutte le città che attraversava. La sua *Rhetorimachia* ci dà un'idea di quello che debbono essere stati i suoi metodi e i suoi argomenti di discussione. In mancanza di successo, Anselmo voleva almeno l'attenzione e l'otteneva dappertutto, tranne a Magonza, dove, dopo averlo sentito, nessuno approvò né protestò. Anselmo allora incominciò a dimostrare al suo uditorio che tale astensione era contraddittoria perché non approvare e non biasimare è un non fare niente e non fare niente è fare niente, il che è impossibile. Gli abitanti di Magonza ebbero la cortesia di dichiararsi convinti, e Anselmo ripartí felice, in cerca di altri successi. Il meno che si possa dire del suo opuscolo è che esso è tale da giustificare le espressioni severe di cui si servivano i teologi riguardo a persone della sua specie. Anselmo giustifica ampiamente l'accusa di puerilità che fu loro rivolta; Berengario di Tours giustifica quella di empietà.

Il maestro di Berengario di Tours era stato Fulberto, allievo di Gerberto d'Aurillac, e fondatore della celebre scuola di Chartres. Ma mentre Fulberto insegnava la necessità di sottomettere una ragione debole e limitata ai misteri della fede e agli insegnamenti della rivelazione, il suo scolaro Berengario di Tours (morto nel 1088) non esitava a tradurre le verità di fede in termini di ragione. Questo tentativo lo indusse a negare la transustanziazione e la presenza reale, appoggiandosi ad argomenti presi a prestito dalla dialettica e dalla autorità di un trattato che si attribuiva a Giovanni Scoto Eriugena. Berengario di Tours, infatti, considera la dialettica come il mezzo per eccellenza per scoprire la verità. Fare appello alla dialettica, egli scrive nel suo *De sacra coena*, significa fare appello alla ragione, e poiché per la ragione l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, non fare ricorso ad essa significa rinunciare al proprio titolo d'onore e non rinnovarsi di giorno in giorno ad immagine di Dio. Come Giovanni Scoto Eriugena, egli è dunque persuaso della superiorità della ragione sull'autorità; ma le applicazioni che egli fa di questa dottrina al dogma dell'Eucarestia e la sua ostinazione nel mantenere

le sue posizioni eretiche dopo averle pubblicamente abiurate, danno alla sua identificazione di religione e filosofia un significato aggressivo e negatore che il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena non aveva.

In ogni composto di materia e forma, dice Berengario, bisogna distinguere il fatto della sua esistenza e ciò che esso è. Per essere una certa cosa, bisogna dunque, in primo luogo, che questo composto esista. In altri termini ancora, laddove non esista il soggetto non si possono trovare i suoi accidenti. Se dunque la sostanza del pane scomparisse al momento della consacrazione, sarebbe impossibile che sussistessero gli accidenti del pane: ora gli accidenti del pane sussistono dopo la consacrazione: possiamo dunque inversamente concludere che permane la sostanza stessa. Non ci sarebbe, di conseguenza, né annientamento della forma propria del pane, né generazione del corpo di Gesú Cristo nel senso che esso incomincerebbe allora ad esistere, ma semplice aggiunta alla forma del pane che sussiste, di un'altra forma che sarebbe quella del corpo di Cristo beatificato. Sembra, d'altronde, che l'ardore dialettico di Berengario si sia limitato a queste incursioni indiscrete sul terreno della teologia e che, per tutto il resto, il suo razionalismo sia rimasto filosoficamente sterile.

Questa intemperanza dialettica non poteva mancare di provocare una reazione contro la logica e anche, in generale, contro ogni studio filosofico. C'era del resto, in quest'epoca, in certi ordini religiosi, un movimento di riforma che tendeva a fare della piú rigorosa vita monastica il tipo normale della vita umana. Si comprende facilmente quindi che, da diverse parti, siano stati compiuti degli sforzi per distogliere gli spiriti dalla cultura delle scienze profane, e specialmente dalla filosofia, che sembravano semplici sopravvivenze pagane in una età in cui tutte le forze umane dovevano essere impegnate nell'opera di salvezza. Per Gerardo, vescovo di Czanad, « quelli che sono discepoli di Cristo non hanno bisogno di dottrine estranee ». Egli riconosce che ogni sapienza, anche umana, viene da Dio, ma egli non combatte la scienza per se stessa, ma ce l'ha con quelli che credono di diventare sapienti e non diventano che stolti praticandola. L'applicazione della filosofia alla teologia gli sembrava particolarmente dannosa

e condannabile: « È il colmo della follia, egli scrive delle scienze profane, come discutere con dei servi su Colui che conviene lodare in faccia agli angeli ». Otloh di Saint-Emmeram (1010-1070) esprime un'analoga diffidenza riguardo a tutto ciò che non è pura teologia e tradizione. Egli d'altronde parlava di esperienza, e noi abbiamo di lui, sotto il titolo di *Liber de tentationibus suis et scriptis*, un curioso scritto autobiografico, in cui egli ci informa dei dubbi che lo tormentarono a lungo sulla verità delle Scritture e anche sull'esistenza di Dio. Liberato con la grazia da queste miserie spirituali, Otloh non conosce piú altro maestro che Cristo. Platone, Aristotele, Cicerone non potrebbero istruirlo, e Boezio stesso gli è sospetto per aver avuto l'imprudenza di scrivere: « et familiaris meus Lucanus ». Otloh è disposto ad ammettere che la filosofia possa essere interessante per un laico, ma egli ritiene che essa non presenti alcun interesse per un monaco.

Io dichiaro sapienti, aggiunge, piuttosto coloro che sono istruiti nella santa Scrittura che coloro che sono istruiti nella dialettica. Infatti ho incontrato dei dialettici abbastanza ingenui da decretare che tutte le parole della sacra Scrittura dovevano essere sottoposte all'autorità della dialettica e da manifestare spesso piú fiducia verso Boezio che verso gli autori sacri.

Manegoldo di Lautembach sostiene tesi dello stesso genere e sottolinea il disaccordo delle dottrine filosofiche con il contenuto della rivelazione. Nel suo *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, relazione di una conversazione svoltasi nei giardini di Lautembach, verso l'anno 1080, Wolfelmo sostiene che il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* s'accorda in parecchi punti col cristianesimo. Piú moderato di Otloh, Manegoldo insiste tuttavia sull'impossibilità di sottomettere la fede alle regole della dialettica, della quale d'altronde un esempio classico prova la vanità. Nel *De inventione rhetorica* (I, 29 44), Cicerone aveva dato come esempio di una proposizione irrefutabile: « Si peperit, cum viro concubuit ». E allora, come credere che Cristo sia nato dalla vergine Maria? Si definisce l'uomo un « animale mortale »; ora, Cristo è risuscitato. Manegoldo conclude che bisogna dunque guardarsi dalla scienza del mondo, se essa deve distoglierci

dalle profondità della Scrittura. Ma il piú tipico forse di tutti i difensori della teologia contro l'abuso della scienza profana è Pier Damiani (1007-1072).

San Pier Damiani è una perfetta illustrazione di quel *contemptus saeculi* che, se non costituisce tutto il Medioevo, ne è tuttavia uno degli aspetti piú importanti. Non si raccomanderanno mai abbastanza le sue opere a quelli che cercano delle citazioni per giustificare la visione convenzionale d'un Medioevo nemico della natura e che perseguita col suo odio il corpo umano: massa di putredine, polvere e cenere, « sanies, virus, fetor et obscenae corruptionis illuvies », ciò che il corpo sarà piú tardi mostra abbastanza ciò che esso già è. Queste invettive sono prese a prestito dal *De laude flagellorum*, incoraggiamento a certi monaci che il demonio rendeva esitanti sull'opportunità di frustarsi in pubblico. Quanto agli studi profani, quello che san Pier Damiani ne pensa è semplice. La sola cosa che importa è il conseguimento della salvezza: la maniera piú sicura per salvarsi è di farsi monaco; ritorna quindi il problema di sapere se un monaco abbia bisogno della filosofia. No assolutamente. Ciò che l'uomo deve sapere per salvarsi è contenuto nelle Scritture: il monaco dovrà dunque conoscerle ed attenervisi. Bisogna sentire con quale tono il nostro maestro monaco dice queste cose:

> Platone scruta i segreti della natura misteriosa, fissa dei limiti alle orbite dei pianeti e calcola il percorso degli astri: io lo rifiuto con disdegno (*respuo*). Pitagora divide in latitudine la sfera terrestre: ne tengo poco conto (*parvipendo*); ... Euclide si dedica ai problemi imbrogliati delle sue figure geometriche; ugualmente io lo rifiuto (*aeque declino*): quanto a tutti i retori coi loro sillogismi e i loro cavilli sofistici io li squalifico come indegni di trattare questa questione.

Queste righe del *Dominus vobiscum* mostrano un santo del quale non si può certo dire che non sia medievale, la cui santità, però, è agli antipodi di quella del non meno medievale sant'Alberto Magno. La biblioteca di cui egli compila il breve elenco nel suo *De ordine eremitarum* contiene l'Antico e il Nuovo Testamento, un Martirologio, delle Omelie e dei Commenti allegorici alla Scrittura di Gregorio Magno, Ambrogio, Agostino, Gerolamo, Prospero d'Aquitania, Beda,

Remigio d'Auxerre, Amalario, Aimone d'Auxerre e Pascasio Radberto. Questi libri, infatti, bastano ad un monaco non solo per salvare la sua anima, ma per salvare quella degli altri. Se la filosofia fosse stata necessaria alla salvezza degli uomini, dice Damiani nel suo *De sancta simplicitate*, Dio avrebbe mandato dei filosofi per convertirli; invece egli ha mandato dei pescatori e delle persone semplici. A Sansone occorse soltanto una mascella d'asino per uccidere i dieci Filistei: questa mascella è il simbolo dell'umiltà che Dio desidera nei predicatori della sua dottrina. È l'esempio, non la scienza che ottiene le conversioni.

Da dove proviene dunque la filosofia? È un'invenzione del diavolo, corrotta dalla grammatica. Vediamo dei monaci che preferiscono le regole di Donato a quelle di san Benedetto; eppure, chi fu il primo professore di grammatica se non il demonio? « Eritis sicut dii, scientes bonum et malum » (*Genesi*, III 5). Ecco fratello « Vuoi imparare la grammatica? Impara a declinare *Deus* al plurale! ». Pier Damiani ha pagato le sue invettive contro le lettere con una retorica la cui veemenza non è sempre senza enfasi, e il suo disprezzo per la scienza con la piú ingenua credulità. Come i predicatori popolari, egli accoglie volentieri gli aneddoti meno verosimili purché essi sconcertino l'avversario e gli rispondano per le rime. Non dobbiamo prenderlo per uno sciocco. Pier Damiani poteva utilizzare la filosofia contro se stessa e l'ha fatto con abilità nel suo *De divina omnipotentia.*

La filosofia dev'essere trattata dal cristiano come la legge mosaica prescrive all'ebreo di trattare la prigioniera che egli vuole sposare (*Deuteronomio*, XXI 10-13), tema classico che Pier Damiani commenta in questo modo: « non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ». La formula è quasi universalmente accettata nel Medioevo, ma vi sono però delle sfumature nell'applicazione che se ne fa. Il *De divina onnipotentia* ha inizio da una conversazione conviviale, in cui qualcuno cita le parole di san Gerolamo: Dio può fare tutto, ma non che ciò che è accaduto non sia accaduto. Pier Damiani protesta contro san Gerolamo e prova contro di lui che la volontà di Dio è la sola causa dell'esistenza di ciò

che esiste. E quando gli si obbietta che Dio può distruggere Roma, ma non può far sí che Roma non sia esistita, risponde che, se questo è vero del passato, è vero ugualmente del presente e dell'avvenire, perché se è impossibile che ciò che è accaduto non sia accaduto, è anche impossibile che ciò che accade non accada e che ciò che deve accadere non debba accadere. Conseguenza empia e contraria alla fede, che risulta dalla cieca temerarietà di spiriti che pongono questioni vane. Non dobbiamo introdurre in Dio le regole del discorso, né le leggi della dialettica, perché il sillogismo non s'adatta senza difficoltà al mistero della potenza divina; le necessità logiche delle nostre conclusioni non valgono per Dio. Infatti Dio vive in un eterno presente; egli è quindi sottratto alle condizioni stesse in cui il problema si pone, perché per lui non c'è né passato né avvenire. Questo modo di rifiutare le leggi della natura e del pensiero in nome della trascendenza divina conteneva in germe il teologismo dell'onnipotenza di Dio che piú tardi fiorirà nella dottrina di Ockham. Pier Damiani ne fa uso ancora soltanto nella maniera piú rozza, ma lo porta già parecchio lontano. Al logico che argomenta: se del legno brucia si consuma: ora, questo legno brucia, quindi si consuma, si ricorderà che Mosè ha visto un cespuglio bruciare senza consumarsi. Se ci dicono: un ramo tagliato non fruttifica e questo ramo è tagliato dunque non fruttificherà, contro questo noi addurremo che la verga di Aronne fu trovata coperta di frutti nel tabernacolo. «Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici»: essi vogliono provare che Gesú Cristo non ha potuto nascere da una Vergine e scalzare cosí il fondamento stesso della nostra religione. Questa argomentazione «de potentia Dei absoluta», alleata questa volta alla dialettica nominalistica, diventerà nel XIV secolo una delle armi piú efficaci contro la teologia del secolo precedente.

Mentre Pier Damiani chiedeva che si riducesse in polvere la filosofia, come il vitello d'oro, il suo contemporaneo Lanfranco (1005-1089), monaco e poi abate di Bec, morto arcivescovo di Canterbury, adottava un atteggiamento piú conciliante verso la filosofia. Certo non è che egli se ne fidi. Nel suo Commento all'*Epistola ai Corinzi* (*I Cor.* I 17), egli volge

le parole di san Paolo contro questa dialettica che rende impossibile ogni mistero; infatti Dio è immortale, e se egli è immortale, non ha potuto morire: «sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis»; ma invece egli approva che si sostengano e si confermino gli insegnamenti della fede con gli argomenti della ragione. Per quelli che sanno vedere bene, la dialettica non contraddice i misteri divini, ed essa può, se la si usa correttamente, servir loro di sostegno e di conferma: «Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat». È la stessa tesi che l'intera filosofia di sant'Anselmo vorrà illustrare, non sempre senza scandalo per Lanfranco.

II - ROSCELLINO E IL NOMINALISMO

Il problema degli universali s'arricchisce nel secolo XI di una nuova soluzione, quella che ne apporta il nominalismo. Si è soliti considerare Roscellino come l'instauratore di questa dottrina e non senza ragione. Bisogna tuttavia notare che, fin dall'epoca precedente in cui dominava nettamente il realismo, s'incontravano dei filosofi che ricordavano che la logica di Porfirio, Boezio e Aristotele verte sulle parole (*voces*), e non sulle cose (*res*). Abbiamo citato Eirico d'Auxerre, la cui concezione s'avvicina un po' al nominalismo, senza tuttavia sfociarvi; possiamo aggiungergli lo Pseudo Rabano, che afferma che Porfirio parla nel suo *Isagoge* di cinque termini, e non di cinque cose, ma in questi filosofi il problema degli universali non è ancora posto con una sufficiente coscienza della sua complessità e della sua portata perché si possa attribuire loro veramente la soluzione che suggeriscono le espressioni di cui si servono.

Non è lo stesso con Roscellino. Nato a Compiègne verso il 1050, egli studiò nella provincia ecclesiastica in cui era nato. Ebbe per maestro tale Giovanni il Sofista, di cui spiace non sapere altro, insegnò come canonico a Compiègne, fu accusato dinanzi al concilio di Soissons d'insegnare che ci sono tre dei, abiurò questo errore, poi riprese il suo insegnamento a Tours, a Loches, dove ebbe Abelardo come discepolo, a

Besançon, e dovette morire verso il 1120. Ci troviamo imbarazzati talvolta a definire esattamente la posizione filosofica che egli adottò, perché i testi che di lui ci restano sono pochi e perché è difficile stabilire una distinzione tra ciò che egli ha insegnato e ciò che i suoi avversari l'hanno accusato di aver insegnato. Tuttavia un punto è indubbio: Roscellino è rimasto per i suoi contemporanei e per i posteri il rappresentante di un gruppo di filosofi che confondevano allora l'idea generale con la parola con cui la si designa.

L'interesse presentato da questa dottrina consiste principalmente in ciò, che per i filosofi che facevano dell'idea generale una realtà la specie stessa costituiva necessariamente una realtà, mentre, se l'idea generale non è che un nome, la vera realtà si trova negli individui che costituiscono la specie. In altri termini, per un realista l'umanità è una realtà: per il nominalista di reale non ci sono che gli individui umani. Roscellino aderisce apertamente alla seconda soluzione del problema. Per lui il termine *uomo* non designa alcuna realtà che sarebbe, in un grado qualsiasi, la realtà della specie umana. Come tutti gli altri universali, questo non corrisponde che a due realtà concrete, nessuna delle quali è quella della specie. Da un lato c'è la realtà fisica del termine stesso, cioè della parola « uomo » presa come « flatus vocis » o emissione di voce; dall'altro ci sono gli individui umani che questa parola ha il compito di significare. E non c'è nient'altro che si nasconda dietro ai termini di cui ci serviamo. Evidentemente, allora, sussiste il problema di sapere come questi rumori che costituiscono la lingua parlata diano un senso al pensiero. Non si sa se Roscellino si sia posto il problema, ma si sa che, non contento di adottare questo atteggiamento in sede di dialettica, egli ne ha dedotto le conseguenze logiche in sede di teologia, ed è indubbiamente questo che attrasse l'attenzione sul suo insegnamento.

La piú celebre applicazione che Roscellino abbia fatto del suo nominalismo alla teologia è la sua interpretazione triteista del dogma della Trinità. Non che egli abbia avuto l'intenzione di sostenere che ci sono tre dei, ma, come non poteva ammettere che l'umanità fosse una cosa diversa dagli individui umani, cosí non poteva ammettere che la realtà costituita

dalla Trinità non fosse le tre persone distinte che la compongono. Egli dunque insisteva su questo fatto, che in Dio, come nelle specie create, sono gli individui ad essere reali. Significa confondere le persone, egli scriveva ad Abelardo, dire che il Figlio è il Padre e il Padre è il Figlio, « ed è ciò che dicono necessariamente quelli che con questi tre nomi vogliono significare una sola singola cosa; perché ciascuno di questi nomi preso in sé designa una cosa unica e singola ». La Trinità si compone dunque di tre sostanze distinte, benché esse non abbiano che una sola potenza e una sola volontà. Malgrado queste novità di linguaggio, Roscellino ha intenzione di attenersi al dogma. « Conviene, scrive ad Abelardo, accordarci almeno per implorare insieme questo Dio triplice ed uno, in qualunque modo l'intendiamo ». La sua vera innovazione consiste nell'aver chiamato, col nome di sostanze, all'uso greco, ciò che i Latini chiamavano persone. « Con persona noi non significhiamo nient'altro che la sostanza, benché, per una specie di abitudine di linguaggio, si triplichino le persone senza triplicare la sostanza ». È la formula che sant'Anselmo forza un poco quando accusa Roscellino d'insegnare che, se l'uso lo permettesse, si potrebbe dire che ci sono tre dei. La verità sembra essere che Roscellino ebbe l'imprudenza di andare contro la terminologia acquisita e di usarne una che, interpretata in funzione del suo nominalismo, presentava evidentemente un senso inquietante.

III - ANSELMO DI CANTERBURY

Con sant'Anselmo di Canterbury incontriamo il primo filosofo di grande levatura che il Medioevo abbia prodotto dopo Giovanni Scoto Eriugena. Nato ad Aosta nel 1033, egli fu attratto dalla fama di Lanfranco, suo compatriota, all'abbazia di Bec, in Normandia (Le Bec-Helluin). Nel 1063 ne divenne priore, nel 1078 abate. Nel 1093 fu nominato arcivescovo di Canterbury e tale rimase fino alla sua morte (1109), malgrado le innumerevoli difficoltà che questa carica gli suscitò e le lotte accanite che dovette sostenere per difendere le prero-

gative del potere spirituale contro il potere temporale. La sua attività filosofica piú intensa coincide con gli anni felici durante i quali insegnò all'abbazia di Bec. Anselmo fu uno spirito di raro vigore e sottigliezza dialettica. Nutrita del pensiero di sant'Agostino, la sua opera presenta allo stato di implicazione e di indicazione parecchie idee che si svilupperanno piú tardi, e supera di gran lunga l'argomento ontologico al quale praticamente sembra ridotta. I suoi scritti piú importanti dal punto di vista filosofico sono il *Monologion*, il *Proslogion*, il *De veritate* e il trattato nel quale egli risponde alle obiezioni del monaco Gaunilone contro l'argomento ontologico sviluppato nel *Proslogion*; ma egli ha lasciato parecchi altri trattati teologici, e delle lettere estremamente istruttive per la conoscenza delle sue idee filosofiche, che una esposizione d'insieme deve necessariamente utilizzare.

Sant'Anselmo dapprima prende nettamente coscienza dell'atteggiamento che egli adotta riguardo ai rapporti della ragione e della fede. Il *Monologion* è stato scritto specialmente per la richiesta di certi monaci di Bec che desideravano un modello di meditazione sull'esistenza e sull'essenza di Dio, nella quale tutto dovrebbe essere provato con la ragione e dove nulla assolutamente dovrebbe essere fondato sull'autorità della Scrittura: « quatenus auctoritate Scripturae penitus in ea persuaderetur ». Dunque, invece di dire, come s'è preteso in modo strano, che sant'Anselmo che visse nel secolo XI appartiene al pensiero del XII, bisogna dire che con lui il pensiero del secolo XI trae la normale conclusione che la controversia tra dialettici e antidialettici doveva ricevere.

Due fonti di conoscenza sono a disposizione degli uomini, la ragione e la fede. Contro i dialettici, sant'Anselmo afferma che bisogna in primo luogo fondarsi saldamente nella fede, e di conseguenza rifiuta di sottomettere le Sacre Scritture alla dialettica. La fede è per l'uomo il dato da cui deve partire. Il fatto che egli deve comprendere e la realtà che la sua ragione deve interpretare gli sono forniti dalla rivelazione: non si intende per credere, ma al contrario si crede per intendere: « neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam ». L'intelligenza, in una parola, presuppone la fede. Ma, inversamente, sant'Anselmo prende posizione contro gli

irriducibili avversari della dialettica. Per colui che, in primo luogo, è saldamente fondato nella fede, non c'è nessun inconveniente a sforzarsi di comprendere razionalmente ciò che egli crede. Obiettare a questo uso legittimo della ragione che gli Apostoli e i Padri hanno già detto tutto ciò che è necessario significa dimenticare in primo luogo che la verità è abbastanza vasta e profonda perché i mortali non arrivino mai ad esaurirla, che i giorni dell'uomo sono contati e che i Padri non hanno potuto dire tutto ciò che avrebbero detto se fossero vissuti piú a lungo, che Dio non ha mai smesso e non smetterà mai di illuminare la sua Chiesa; significa soprattutto dimenticare che tra la fede e la visione beatifica cui noi tutti aspiriamo, c'è quaggiú un intermediario che è l'intelligenza della fede. Capire la propria fede significa avvicinarsi alla vista stessa di Dio. L'ordine da osservare nella ricerca della verità è quindi il seguente: in primo luogo credere nei misteri della fede prima di discuterli con la ragione, poi sforzarsi di comprendere ciò in cui si crede. È presunzione non mettere per prima la fede, come fanno i dialettici, è negligenza non fare successivamente appello alla ragione, come ci vietano i loro avversari. Bisogna dunque evitare l'uno e l'altro difetto:

> Sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.

Questa è la determinazione di principio alla quale giunge sant'Anselmo. È evidente che, posta in questi termini, la regola lascia intatto il problema di sapere fin dove possa, di fatto, giungere la ragione nell'interpretazione della fede. Bisogna credere per comprendere, ma può essere reso intelligibile tutto ciò che si crede? La fede che cerca l'intelligenza è sicura di trovarla? Si può dire che, praticamente, la fiducia di Anselmo nel potere d'interpretazione della ragione è stato illimitato. Egli non confonde la fede e la ragione, dato che l'esercizio della ragione presuppone la fede, ma tutto avviene come se si potesse sempre arrivare a capire, se non ciò che si crede, almeno la necessità di crederlo. Sant'Anselmo non s'è tirato indietro di fronte all'impegno di dimostrare la necessità

della Trinità e dell'Incarnazione, impresa che san Tommaso d'Aquino dichiarerà contraddittoria e impossibile. Per raffigurarsi esattamente la posizione di sant'Anselmo su questo punto, bisogna ricordarsi delle precise condizioni in cui egli affrontava il suo impegno. Nel secolo XI la filosofia si riduceva alla dialettica di Aristotele. Nessuna fisica, antropologia e metafisica, nessuna morale puramente razionale era conosciuta dagli uomini di quell'epoca. Capire il testo sacro era dunque prima di tutto cercarne l'interpretazione con l'aiuto delle risorse di cui dispone il dialettico. Sant'Anselmo, quindi, ha fatto, con la tecnica filosofica di cui disponeva, ciò che san Tommaso doveva fare poi nel XIII secolo con una tecnica filosofica arricchita della scoperta dell'opera completa di Aristotele. Argomentando da puro dialettico, egli non s'è proposto di rendere i misteri in se stessi intelligibili, ciò che avrebbe significato sopprimerli, ma di provare con ciò che egli chiama « ragioni necessarie » che la ragione umana ben guidata arriva necessariamente ad affermarli. Era già molto. Era indubbiamente troppo, ma non bisogna dimenticare che con la vivissima coscienza del potere esplicativo della ragione, sant'Anselmo conserva la coscienza che essa non giungerà mai a capire il mistero. Dimostrare con ragioni logicamente necessarie che Dio esiste, che c'è un solo Dio in tre persone e che il Verbo doveva incarnarsi per salvare gli uomini, non significa penetrare col pensiero i segreti della natura divina né il mistero di un Dio fattosi uomo per salvarci.

La parte piú feconda e piú robusta dell'opera di sant'Anselmo consiste nelle sue dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Ispirate da sant'Agostino, esse tuttavia superano la prova agostiniana per la solidità e il rigore della loro costruzione dialettica. Esaminiamo dapprima le prove del *Monologion*. Esse suppongono l'ammissione di due principi: 1) le cose sono ineguali in perfezione; 2) tutto ciò che possiede piú o meno una perfezione ce l'ha dalla sua partecipazione a questa perfezione, presa nella sua forma assoluta. Questi due principi devono inoltre applicarsi a dei dati sensibili e razionali, a partir dai quali si possa argomentare, ad esempio il bene. D'altra parte qui non si tratta di partire da un concetto astratto. Infatti, noi desideriamo godere di ciò che è bene: è quindi pres-

soché inevitabile, ed in ogni caso molto naturale, che noi arriviamo a chiederci da dove provengano tutte le cose che giudichiamo buone. È questa riflessione cosí naturale sul contenuto della nostra vita interiore e sull'oggetto del nostro desiderio che ci condurrà a Dio. Noi sentiamo infatti con i sensi, e discerniamo con la ragione, che c'è una grande quantità di differenti beni; sappiamo d'altra parte che tutto ha una causa; ma possiamo chiederci se ogni cosa buona ha una sua causa particolare o se non c'è che una sola causa per tutti questi beni. Ora, è assolutamente certo ed evidente che tutto ciò che possiede piú o meno una perfezione lo deve al fatto ch'esso partecipa ad un solo e medesimo principio. Tutto ciò che è piú o meno giusto lo è perché partecipa piú o meno alla giustizia assoluta. Dunque, poiché tutti i beni particolari sono buoni in modo non eguale, non possono esserlo che per la loro partecipazione ad un solo e medesimo bene. Ma questo bene per il quale ogni cosa è buona non può essere che un bene grande. Tutto il resto è buono per lui, esso solo è buono per sé. Ora niente di ciò che è buono per altro è superiore a ciò che è buono per sé. Questo bene sovrano prevale dunque su tutto il resto al punto di non aver niente al di sopra di sé. Il che significa che ciò che è supremamente buono è anche sovranamente grande. C'è dunque un essere primo, superiore a tutto ciò che esiste, e noi lo chiamiamo Dio.

Si può allargare la base della prova. Anziché argomentare sulla perfezione constatata nei differenti esseri, si può argomentare sulla perfezione che essi possiedono in comune, per quanto a diversi gradi, e che è l'essere. Infatti, tutto ciò che esiste ha una causa; il solo problema che si pone riguardo alla totalità delle cose è dunque di sapere se essa derivi da parecchie cause o da una sola. Se l'universo ha parecchie cause, o esse si riducono ad una sola, o esistono per sé, oppure si producono le une dalle altre. Se si riducono ad una sola, evidentemente è quest'unica causa ad essere causa dell'universo. Se esistono per sé, è perché esse possiedono in comune almeno questa facoltà di esistere per sé, ed è questa facoltà comune che le fa esistere; esse possono allora dunque ancora essere considerate come disposte sotto una stessa causa. Resterebbe la terza ipotesi, secondo la quale queste si producono reciproca-

mente; ma è un'ipotesi contraria alla ragione che una cosa esista in virtú di ciò a cui essa dà l'esistenza. Questo non è vero nemmeno nei termini di una relazione, né della relazione stessa. Il padrone ed il servo sono relativi l'uno all'altro, ma ciascuno di essi non esiste in virtú dell'altro; la duplice relazione che li unisce non si produce neppure da sé, ma proviene dai soggetti reali tra i quali essa si stabilisce. Cosí dunque una sola ipotesi rimane intellegibile, ed è che tutto ciò che esiste, esiste in virtú di una causa: e questa causa, che esiste per sé, è Dio.

Una terza dimostrazione capace di condurci a Dio è quella che si fonda sui gradi di perfezione che le cose possiedono. Basta dare un'occhiata all'universo per constatare che gli esseri che lo costituiscono sono piú o meno perfetti. È una constatazione alla quale nessuno può rifiutarsi. Per mettere in dubbio che il cavallo sia superiore all'albero, o che l'uomo lo sia al cavallo, bisognerebbe noi stessi non essere uomini. E se non si può negare che le nature siano superiori le une alle altre, bisogna ammettere che esiste un'infinità di esseri e che non s'incontra mai un essere cosí perfetto che non ce ne sia un altro ancora piú perfetto, oppure che c'è un numero finito di esseri, e di conseguenza un essere piú perfetto di tutto il resto. Ora non si affermerà che esiste un'infinità di esseri, perché è assurdo, e bisognerebbe essere noi stessi troppo assurdi per sostenerlo. Esiste dunque necessariamente una natura tale da essere superiore alle altre senza essere inferiore ad alcuna. Resta, è vero, l'ipotesi di parecchie nature eguali poste alla sommità della gerarchia universale. Ma, se esse sono eguali, lo sono per ciò che esse hanno in comune, e se ciò che esse hanno in comune è la loro essenza, esse non sono in realtà che una sola natura; e se ciò che esse hanno in comune è qualcosa di diverso dalla loro essenza, è allora un'altra natura, superiore a loro, e che è a sua volta piú perfetta di tutte. Questa prova si fonda sull'impossibilità di non chiudere una serie con un solo termine, quando questa serie è una gerarchia che comprende un numero finito di termini.

Le tre prove che abbiamo ora presentato hanno questo in comune, che esse partono tutte da un reale dato e che rendono ragione di uno degli aspetti dell'esperienza. Infatti ci sono il bene, l'essere, i gradi dell'essere, e l'esistenza di Dio

è la spiegazione necessaria che questi diversi aspetti della realtà richiedono. Ora sant'Anselmo è preoccupato di fornire delle prove il piú possibile evidenti e che s'impongano per se stesse all'assenso del nostro spirito. Egli non fa che portare all'estremo questo carattere della prova, coronando le precedenti dimostrazioni con l'argomento ontologico sviluppato nel *Proslogion*. Le tre precedenti prove sono troppo complicate, benché dimostrative; gli occorre una sola prova, che sia autosufficiente, dalla quale invece derivi necessariamente tutto il resto. Questa prova parte dall'idea di Dio fornitaci dalla fede e sfocia in conformità al metodo di Anselmo all'intelligenza di questo dato della fede. Noi crediamo che Dio esista e che egli sia l'essere di cui non possiamo concepire uno maggiore. Il problema è di sapere se una tale natura esista o no, perché « lo stolto ha detto in cuor suo: Dio non esiste » (*Salmi*, XIII I). Ora, quando diciamo davanti allo stolto: l'essere di cui non è possibile concepirne uno maggiore, egli capisce ciò che noi diciamo, e ciò che egli capisce esiste nella sua intelligenza anche se egli non ne percepisce l'esistenza. Infatti una cosa può esistere in una intelligenza senza che questa intelligenza sappia che la cosa esiste: quando un pittore si rappresenta l'opera che compirà, egli la possiede nella sua intelligenza, ma non ne conosce affatto l'esistenza, poiché egli non l'ha ancora compiuta; quando invece egli ha eseguito il quadro, ha l'opera nella sua intelligenza e ne conosce l'esistenza perché l'ha già realizzata. Si può quindi convincere lo stolto stesso che, almeno nel suo spirito, esiste un essere di cui è impossibile concepirne uno maggiore, perché, se egli intende enunciare questa formula, egli la comprende, e tutto ciò che si comprende esiste nell'intelligenza. Ora, ciò di cui non è possibile concepire nulla di piú grande non può esistere soltanto nell'intelligenza. Infatti, l'esistere in realtà è essere ancor piú grande che esistere nell'intelligenza soltanto. Se quindi ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore esiste soltanto nell'intelligenza, si dice che ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore è ciò di cui è possibile concepire qualcosa di maggiore, il che è contradditorio. L'essere di cui è impossibile concepire qualcosa di maggiore esiste quindi indubbiamente, e nell'intelligenza e nella realtà.

I principi sui quali poggiare quest'argomentazione sono i seguenti: (1) una nozione di Dio fornita dalla fede; (2) l'esistere nel pensiero è già veramente esistere; (3) l'esistenza della nozione di Dio nel pensiero esige logicamente che si affermi che egli esiste in realtà. Qui dunque si parte ancora da un fatto, ma da un fatto che appartiene ad uno speciale ordine, quello della fede. Tutta la dialettica astratta che qui si sviluppa va dalla fede alla ragione e ritorna al suo punto di partenza, concludendo che ciò che viene proposto dalla fede è immediatamente intelligibile. Una certa idea di Dio esiste nel pensiero: ecco il fatto; ora questa esistenza, che è reale, esige logicamente che Dio esista anche nella realtà: ecco la prova. Essa si compie con una comparazione di essere pensato e di essere reale che costringe l'intelligenza a porre il secondo come superiore al primo. Fin dal Medioevo si è contestato che la prova sia concludente, e anche vivente sant'Anselmo essa ha trovato un penetrante avversario nella persona del monaco Gaunilone. Gaunilone obiettava che non ci si può fondare sull'esistenza nel pensiero per concludere all'esistenza fuori del pensiero. Infatti, esistere come oggetto di pensiero non significa avere un'esistenza autentica, significa soltanto essere concepito. Ora si può concepire una quantità di oggetti irreali, o anche impossibili, che, benché esistano nel pensiero, non hanno certamente nessuna esistenza fuori del pensiero. Essi non sono che delle vedute dell'intelletto che li concepisce, per niente affatto delle realtà. Perché dovrebbe essere diversamente per l'idea di Dio? Se concepiamo l'idea delle isole beate, perse in qualche parte dell'Oceano, colme di ricchezze inaccessibili, non ne seguirà che queste terre, concepite come le piú perfette di tutte, esistano anche nella realtà. Al che sant'Anselmo risponde che il passaggio dall'esistenza nel pensiero all'esistenza nella realtà non è possibile e necessario che quando si tratti dell'essere piú grande che si possa concepire. La nozione di isole beate non contiene evidentemente nulla che costringa il pensiero ad attribuire loro l'esistenza, ed è proprio soltanto di Dio che non si possa pensare ch'egli non esista.

Questa dimostrazione dell'esistenza di Dio è certamente il trionfo della pura dialettica che opera su una definizione.

Essa ha nondimeno un contenuto, perché la sua forza dipende dal sentimento, in sé giusto, di ciò che c'è di unico nella nozione di *essere* presa in senso assoluto. Anche se si ricusa la prova come tale, si riconoscerà indubbiamente che sant'Anselmo ha visto giusto sottolineando la forza irresistibile con la quale la nozione di essere assoluto, cioè ciò di cui è impossibile concepire qualcosa di piú grande, chiede in certo modo la posizione della sua esistenza da parte del pensiero che la concepisce. Nella vitalità di cui l'argomentazione di sant'Anselmo ha dato prova nel corso dei secoli successivi si può ravvisare l'indicazione ch'essa ha in sé un problema reale. Ci sono sempre stati filosofi per riprenderla e rimaneggiarla a loro modo, e le sue implicazioni sono tanto ricche che il solo fatto di averle ammesse o rifiutate è sufficiente a determinare il gruppo dottrinale cui una filosofia appartiene. San Bonaventura, Descartes, Leibniz, Hegel l'hanno ripresa, ciascuno alla propria maniera, ma san Tommaso d'Aquino, Locke e Kant l'hanno rifiutata, ciascuno alla propria maniera. Ciò che è comune a tutti coloro che l'ammettono è l'identificazione dell'esistenza reale con l'essere intelligibile concepito col pensiero; ciò che hanno in comune tutti coloro che ne condannano il principio è il rifiuto di porre un problema d'esistenza separato da un dato esistente empiricamente.

Una volta dimostrata l'esistenza di Dio con una qualunque di queste prove, si può facilmente dedurne gli attributi principali. Poiché Dio è ciò che non può non esistere, egli è l'essere per eccellenza, cioè la pienezza della realtà. Gli si dà dunque il titolo di *essentia*, e questo termine, che significa « realtà plenaria », non può essere usato propriamente che in riferimento a Dio. È per la stessa ragione che abbiamo potuto provare ch'egli esiste partendo dalla semplice nozione che noi abbiamo di lui: dire che l'*essentia* non è, sarebbe dire che ciò di cui la natura stessa è l'essere non esiste. Al contrario, niente di ciò che non è Dio è l'essere nel pieno significato del termine: bisogna dunque necessariamente che tutto il resto, che non è Dio, e tuttavia esiste, riceva da Dio il suo essere. Come si può concepire questa dipendenza dell'universo riguardo a Dio?

Notiamo in primo luogo che esistere per sé ed esistere per

altri sono due modi differenti di esistere; non si possiede l'essere allo stesso modo nell'uno e nell'altro caso. In Dio, che solo esiste per sé, l'essenza e l'essere si confondono; la sua natura è allo stesso modo che la luce risplende. Come la natura della luce non si separa dalla luminosità che essa espande, l'essenza divina non si separa dall'essere di cui ella gode. È tutto diverso per gli esseri che ricevono la loro esistenza da altro; la loro esistenza non è tale da implicare necessariamente l'esistenza, e perché esista la loro natura bisogna che l'essere venga loro conferito da Dio. Resta da sapere come Dio lo conferisca loro. Ora, sono possibili due sole ipotesi: o Dio è la causa produttrice dell'universo, oppure egli è la materia di cui è formato l'universo. Se ammettiamo quest'ultima ipotesi accettiamo il panteismo, e la difficoltà del problema dipende precisamente da questo, che, se il mondo è formato da una preesistente materia, il panteismo non potrebbe affatto essere evitato. In effetti, Dio è l'essere totale; se dunque il mondo è stato formato da una materia qualsiasi, questa materia deve necessariamente confondersi con l'essere di Dio. Bisogna dunque che il mondo sia stato creato dal nulla, e soltanto la dottrina della creazione *ex nihilo* permetterà di non confondere in un solo essere l'universo e Dio. Aggiungiamo d'altra parte che non si vede bene come l'essere divino avrebbe potuto fornire la materia dell'universo. Dio è il bene supremo, e dovrebbe subire una specie di corruzione perché questo universo imperfetto e limitato si generasse dalla sua sostanza. Resta quindi soltanto la seconda ipotesi che abbiamo considerato: l'universo giunge all'essere senza nessuna preesistente materia; non esisteva, ed ecco che, per la sola potenza di Dio, esso esiste. Questa apparizione del mondo, che succede, per cosí dire, al suo non essere, e che si produce per un decreto della sapienza e della volontà divina, è precisamente ciò che si vuol designare quando si dice che Dio ha creato il mondo dal nulla.

Sarebbe tuttavia un esagerare e un rendere inintelligibile l'apparizione stessa del mondo il negargli assolutamente ogni specie di esistenza prima del momento della creazione. Quando l'universo non era ancora posto nell'essere attuale che ha ricevuto da Dio, esisteva già come esemplare, forma, imma-

gine o regola nel pensiero del suo creatore; soltanto, sotto questa forma, esso non aveva altra realtà che quella dell'esistenza creatrice stessa. La dottrina anselmiana delle Idee divine è esattamente il contrario della dottrina eriugeniana delle Idee create, perché è ben giusto dire che, secondo sant'Anselmo, le creature preesistono in Dio, ma è anche giusto aggiungere che esse sono e sussistono in Dio piú effettivamente che in se stesse; ma precisamente la ragione ne è che esse in Dio non sono nient'altro che Dio. Già presenti nel suo pensiero, le creature ne sono uscite per effetto della sua parola e del suo Verbo; Dio le ha pronunciate ed esse esistettero. Questa parola creatrice non ha, beninteso, niente in comune con le parole che la nostra bocca proferisce, né con queste stesse parole quando noi non le pronunciamo ma le pensiamo interiormente; se si vuole a tutti i costi ricorrere a delle immagini miseramente deficienti, essa assomiglierebbe piuttosto a quella visione interiore che noi abbiamo delle cose quando immaginiamo o quando la nostra ragione pensa la loro essenza universale. Le parole pronunciate o pensate sono particolari a ciascun popolo; la parola interiore con la quale immaginiamo gli esseri o pensiamo le essenze è comune a tutti i popoli: essa è effettivamente una lingua universale con la quale comunicano tutti gli spiriti. È anche una parola o Verbo di questo genere, prototipo della cosa stessa di cui precedette l'esistenza, che fu nel pensiero divino l'esemplare delle cose create, il mezzo della loro creazione, e ancor oggi resta ciò per cui Dio le conosce.

Cosí tutto ciò che non è l'essenza di Dio è stato da Dio creato, e come egli ha conferito a tutte le cose l'essere che esse possiedono, egli le sostiene e le conserva per permettere loro di persistere nell'essere. Ciò significa che Dio è presente ovunque, reggendo tutto con la sua potenza, e che là dove egli non è, non esiste nulla. Se dunque vogliamo dire qualcosa di un essere cosí completamente trascendente tutti gli esseri creati, dovremo attribuirgli dei nomi che designino una perfezione positiva, e quelli soltanto. E per di piú questa attribuzione non sarà legittima che a due condizioni. In primo luogo bisognerà attribuirglieli assolutamente e non relativamente: nemmeno relativamente alla totalità delle cose

create di cui egli è la prima causa. Il dichiarare la sostanza divina superiore a tutte le creature non è un caratterizzarla perché, se l'universo non esistesse, la sostanza divina, assoluta in se stessa, non subirebbe alcun cambiamento né alcuna diminuzione. In secondo luogo, non è legittimo attribuire a Dio, indifferentemente, tutte le perfezioni positive, ma soltanto quelle che, parlando in assoluto, sono migliori di tutto ciò che è diverso da loro. Non si daranno a Dio che le qualifiche che gli attribuiscono ciò che c'è di piú perfetto in ciascun genere. Non diremo che Dio sia un corpo, perché conosciamo qualcosa di superiore al corpo, lo spirito; invece, poiché non conosciamo niente di superiore allo spirito nel genere dell'essere, diremo che Dio è spirito. Cosí, attribuendo a Dio tutto ciò che, parlando in assoluto, ci sembra migliore di essere e di non essere, stabiliremo che Dio è, e che egli è indivisibilmente vivo, sapiente, potente ed onnipotente, vero, giusto, felice, eterno. Tutte queste perfezioni si riuniscono in Dio senza alterarne la perfetta semplicità. Essendo per sé e in lui confondendosi l'esistenza con l'essenza, egli non ha né principio né fine: è in ogni luogo e in ogni tempo, senza esser chiuso in nessun luogo e in nessun tempo; è immutabile, e la sua essenza rimane identica a se stessa, senza ricevere alcun accidente; sostanza e spirito individuale, egli tuttavia non si lascia rinchiudere in questa categoria di sostanza che conviene solo agli esseri creati; lui solo è nel pieno senso di questo termine, e gli altri esseri, comparati a lui, non *sono*.

L'uomo è, tra le creature, una di quelle in cui piú facilmente si ritrova l'immagine di Dio impressa dal creatore sulle sue opere. Quando l'uomo si esamina, scopre infatti nella sua anima le vestigia della Trinità. Unica tra tutte le creature, l'anima umana si ricorda di se stessa, si comprende e si ama; e con questa memoria, questa intelligenza e questo amore, costituisce un'ineffabile trinità. La conoscenza che acquisiamo delle cose suppone la cooperazione dei sensi e dell'intelligenza, ma sant'Anselmo non precisa il modo di questa collaborazione e si accontenta di riprendere, senza approfondirle, alcune espressioni agostiniane sull'illuminazione dell'anima da parte di Dio. Quanto al genere di esistenza delle

idee generali, sant'Anselmo si oppone vigorosamente alle tendenze nominalistiche di Roscellino e, per reazione contro l'atteggiamento del suo avversario, egli insiste sulla realtà dei generi e delle specie, al punto di fare del realismo una condizione necessaria dell'ortodossia teologica. Secondo lui, se non si comprende nemmeno come parecchi uomini, riuniti nella loro specie, possano formare un solo uomo, ancor meno si comprenderà come un solo Dio possa consistere in tre persone distinte. Questa realtà attribuita alle idee generali è d'altra parte uno degli elementi che hanno orientato il pensiero di sant'Anselmo verso la scoperta dell'argomento ontologico e che gli hanno permesso di argomentare direttamente sui gradi di perfezione per elevarsi a Dio. Se le idee sono cose, ogni grado di perfezione è un grado del reale e l'idea dell'essere piú perfetto che si possa concepire ci introduce immediatamente in un certo ordine di realtà. Il passaggio dall'idea all'essere doveva tentare il pensiero di sant'Anselmo perché, per lui, le idee sono già degli esseri.

Questa teologia naturale, la sola parte della sua filosofia che sant'Anselmo abbia approfondito e sviluppato in modo sistematico, si completa con una teoria della verità considerata sotto il suo aspetto piú metafisico. La verità di una conoscenza dipende dalla sua « rettitudine », essa è cioè, come deve essere, l'apprendimento corretto del suo oggetto .Ma questa non è che una forma particolare della verità. Come la conoscenza che l'apprende, l'oggetto conosciuto ha la sua verità, ed è ancora una « rettitudine »: ogni cosa è vera in quanto essa è ciò che deve essere secondo la sua idea in Dio. Una volontà è vera se è retta; un'azione è vera per la stessa ragione. In breve, la verità è la conformità di ciò che è alla regola che stabilisce ciò che deve essere, e poiché questa regola è sempre in fin dei conti l'essenza creatrice, il *De veritate* di sant'Anselmo conclude che c'è una sola verità di ciò che è vero, e cioè Dio.

Le tesi di sant'Anselmo non formano una teologia, né una filosofia completa, ma esse sondano profondamente i problemi che toccano ed offrivano un primo esempio di quell'esplorazione razionale del dogma che le teologie cosiddette scolastiche avrebbero ben presto sviluppato. Tecnicamente

parlando, la teologia di Anselmo era in anticipo sulla teologia di andamento ancora del tutto patristico che Abelardo stava per proporre. Ciò che piú manca a questa dottrina, il cui pensiero è tanto solido e l'espressione tanto ferma, è una filosofia della natura abbastanza concisa da equilibrare lo sbalorditivo virtuosismo dialettico del suo autore. Infatti, tutta l'opera di sant'Anselmo è un dialogo tra la logica e la rivelazione cristiana. Non ci si stupirà dunque ch'essa sia d'importanza capitale per la storia della teologia; ma se l'interesse che essa presenta per la storia della filosofia resta piú limitato, essa vi riguadagna in profondità ciò che perde in estensione. La prova dell'esistenza di Dio tratta dalla sola sua idea fu, e resta ancora, una di quelle esperienze metafisiche di cui si può dire che nascono eterne, perché esse raggiungono l'ultimo limite in una delle vie in cui lo spirito umano può impegnarsi.

L'età di sant'Anselmo è stata dunque testimone d'un travaglio di riflessione teologica estremamente intenso. Nel momento stesso in cui il priore di Bec definisce lo spirito e segna le posizioni essenziali delle future sintesi, altri pensatori concepiscono il quadro teologico all'interno del quale s'inseriranno queste sintesi. Anselmo di Laon (morto nel 1117) apre la serie dei *Libri di sentenze*, cioè di raccolte di testi dei padri della Chiesa classificati per materie, e fornisce il modello che riprodurranno e miglioreranno Pietro Abelardo, Roberto di Melun, Pietro Lombardo (il Maestro delle sentenze) e molti altri. Ormai, l'oggetto proposto alla riflessione filosofica dei teologi abbraccerà l'esistenza e la natura di Dio, la creazione e particolarmente l'uomo preso con la sua attività intellettuale e morale. Giovanni Scoto Eriugena, la cui influenza su Anselmo di Laon è indubitabile, aveva già concepito questo vasto quadro, ma bisognava prima vuotarlo della filosofia avventurosa che egli vi aveva introdotto, rimettervi in seguito i dati teologici in tutta la loro nudità e separare scrupolosamente la rivelazione e la sua interpretazione razionale. Gli autori delle *Sentenze*, ponendo le verità di fede, tracciano la via che, a sua volta, la ragione potrà percorrere: per questo la loro opera che, paragonata a quella di Giovanni Scoto Eriugena, può sembrare, dal punto di vista filosofico,

un regresso, è in realtà un progresso verso quella filosofia definita che il XIII secolo riuscirà a costituire. Le *Sentenze* si arricchiranno ben presto di *Commentari alle Sentenze*, e quando i materiali necessari saranno stati laboriosamente raccolti, poiché la loro stessa sovrabbondanza invitava ad ordinarli, vedremo costruirsi le *Summe teologiche*, queste cattedrali di idee.

IV - CRISTIANITÀ E SOCIETÀ

I secoli IX e X non hanno lasciato opere importanti sul problema dei rapporti tra la Chiesa e gli Stati, ma è in quest'epoca che si è precisata la situazione di fatto sulla quale doveva esercitarsi la riflessione dei futuri teorici. La costituzione dell'impero carolingio ha avuto, su questo punto, un ruolo decisivo. Nelle sue lettere a Carlomagno il papa Adriano I (772-795) mette avanti incessantemente l'alleanza di fatto che unisce il re al papa. Adriano prega per la gloria di Carlo e lo assicura che già il re Davide pregava per i suoi successi. Non hanno forse per nemici comuni i Longobardi, « foetentissima gens, horrida gens, horribilis gens », che insudiciano in pari tempo il regno franco e quello della Chiesa? Soprattutto, non è Carlo il protettore della Chiesa di Cristo? « Vestra salus nostra est securitas », afferma Adriano; e ancora: « vestra exsaltatio est nostra laetitia, quia nos post Deum in alio fiducia non habemus nisi in vestro fortissimo brachio ». Infine il papa si rivolge soprattutto a Carlo come al grande re istituito da Dio per la salvezza della Chiesa (« a Deo institute magne rex »); e i destini del regno sono cosí inseparabili da quelli della Chiesa, che Carlo non può, senza danno per la sua gloria, permettersi di disertare la causa della santa Chiesa di Dio e del popolo romano di cui, per ordine di Dio e di san Pietro, il papa gli ha affidato la protezione. Esprimendosi cosí, Adriano parla contemporaneamente come capo della Chiesa universale e come sovrano temporale di Roma (« nostrum romanorum reipublicae populum commisimus protegendum »). Qui non si tratta piú dunque di un papa all'interno di un Impero, ma di un capo di stato che conta su un nuovo

Costantino perché gli garantisca o restituisca i territori che egli dichiara di aver ricevuto dall'antico, piú quelli che gli sono stati dati dopo «da diversi imperatori, patrizi o altri credenti in Dio per il riscatto delle loro anime e il perdono delle loro colpe, specialmente in Toscana, a Spoleto, a Benevento, in Corsica» e cosí via. Quanto a Carlo, non aveva i paesi barbari per ricavarsi un regno («victorem te super omnes barbaras nationes faciat») e per integrare, col battesimo, i Sassoni alla Chiesa diffusa su tutta la terra («quae toto orbe diffusa est»)? L'incoronazione dell'imperatore Carlo da parte di Leone III, nell'800, non fu che la consacrazione ufficiale della posizione di «difensore della Chiesa» che Adriano I già gli aveva attribuito. Non si sa di preciso chi abbia preso l'iniziativa di questo atto, né quali significati gli attribuissero il papa e l'imperatore; l'imbarazzo della storia su questo punto esprime benissimo l'ambiguità insita nella situazione.

Il crollo dell'impero carolingio fu la fine di questo sogno prematuro, ma un'altra idea, di origine molto piú antica, incominciò da allora a precisarsi e finí per trovare la sua espressione. Concepita da Agostino come una città terrena e mistica, la *Civitas Dei* si presentava nondimeno sotto una forma visibile e concreta, in quanto essa coincideva nell'ordine temporale con la Chiesa. Per il solo fatto che tutti i cristiani s'appellavano ad una stessa fede, essi formavano una sola società spirituale, ma i costumi che questa fede imponeva loro dovevano necessariamente stabilire tra loro dei legami sociali in cui l'ordine temporale era direttamente interessato. È quanto Agostino ha visto assai bene ed espresso chiaramente nel suo *De opere monachorum*. Dopo aver ricordato che, in ogni città terrena, i principi desiderano che ogni cittadino faccia passare l'interesse comune davanti ai suoi affari privati, egli aggiunge che questa regola s'impone ancor piú imperiosamente, «nella sua repubblica», al cittadino di questa città eterna che è la Gerusalemme celeste. Tutti i monasteri, in qualunque luogo si trovino, debbono dunque tenere a disposizione dei fratelli indigenti, a qualunque monastero essi appartengano, il prodotto delle loro mani, perché c'è una sola repubblica di tutti i cristiani: «Omnium enim Christianorum una respublica est».

La formula era necessaria e la si incontra spesso, in seguito, nel Medioevo, ma essa doveva accompagnarsi ad un'altra, ancor piú espressiva nella sua stessa brevità: la Cristianità. Il significato piú antico di *Christianitas* è quello di « Cristianesimo ». Lo troviamo in seguito usato come formula onorifica applicata ai sovrani cristiani: *Christianitas vestra*, vostra Cristianità. Infine compare, per la prima volta per quanto attualmente se ne sa, col significato di Cristianità, in una lettera indirizzata all'imperatore Michele dal papa Nicolò (858-867): « Sed iterum videte romanae sedis pontificem a vobis quidem derogatum, sed a totius Christianitatis unanimitate veneratum » (J. Rupp). Tutto l'atteggiamento di Nicolò I, del resto, testimonia la coscienza vivissima ch'egli ebbe d'essere il capo di questo immenso popolo che tutti i cristiani formano per il solo fatto di essere cristiani.

Questa nozione sembra aver raggiunto piena coscienza di sé col papa Giovanni VIII (872-882). Recenti ricerche hanno posto in evidenza il ruolo decisivo ch'egli ha avuto nella formazione di questa idea, tanto importante per il pensiero del Medioevo, d'una specie di « comunità politica di tutti i cristiani in quanto tali » (J. Rupp). Infatti, « Christianitas, tota christianitas, omnis christianitas » spesso nelle sue lettere designano una società comparabile a quella dell'impero, ma piú vasta, la cui capitale è Roma. Precisando delle formule già usate da Nicolò I, che i suoi avversari d'altronde avevano accusato di erigersi ad imperatore dell'universo (« totius mundi imperatorem se facit »), Giovanni VIII definisce la Chiesa di Roma come quella che «ha autorità su tutti i popoli, e alla quale le nazioni di tutto il mondo sono unite come ad una sola madre e ad un solo capo ». Riallacciare in questo modo alla Chiesa di Roma non soltanto le altre chiese, ma i popoli (*gentes*) e le nazioni (*nationes*), era costituire il corpo stesso della Cristianità.

La stessa povertà speculativa che caratterizza il X secolo, in ordine alla teologia e alla filosofia, si scopre in ordine al pensiero politico, e lo stesso risveglio si verifica nel secolo XI, all'epoca del pontificato di Gregorio VII. Si è d'accordo nel considerare questo pontefice come il fondatore di ciò che gli storici chiamano, con un nome assai vago ma passato

nell'uso, di « teocrazia pontificia ». Preparata da lunga data, abbozzata, come s'è appena visto, dai suoi predecessori, questa dottrina è formulata infine da Gregorio VII in termini tanto precisi e da lui sostenuta con atti tanto strepitosi, che si può legittimamente legarla al suo nome. Di solito, si raggruppano intorno a lui parecchi personaggi che si definiscono « pregregoriani » o « gregoriani » secondo che essi hanno preparato l'opera sua o, a cose fatte, ne hanno dato la giustificazione dottrinale. San Pier Damiani, ad esempio, è un « pregregoriano »; Manegoldo di Lautembach è un « gregoriano ». Notevolissimo è il fatto che quelli che la storia politica classifica tra i gregoriani siano generalmente gli stessi che la storia delle idee classifica come antidialettici. Per lo meno, essi si trovano in questa posizione, ogni volta che gli stessi uomini si sono occupati di problemi politici e contemporaneamente di problemi filosofici. Il carattere costante di questo legame suggerisce ch'esso non sia dovuto al caso. Bisogna vedervi piuttosto una specie di legge che si può dire guida e illumina tutto un aspetto del pensiero medievale, e che si può cosí formulare: « per un pensatore del Medioevo, lo Stato sta alla Chiesa come la filosofia sta alla teologia e come la natura sta alla grazia ».

Per quelli di essi che hanno affrontato questi tre ordini di problemi, è generalmente possibile determinare una costante che definisce il loro atteggiamento per l'insieme di questi problemi. Si potrebbe essere tentati di andare oltre e cercare di calcolare in anticipo le diverse costanti possibili, ma bisogna tener presente che ogni pensatore medievale è un individuo distinto, il cui atteggiamento si definisce con sfumature proprie che la storia ha il dovere di rispettare. Ogni indicazione d'insieme data *a priori* non può aver dunque altro valore che quello d'un orientamento generale; essa non può essere considerata come una classificazione bella e fatta, alla quale in seguito le dottrine avrebbero il dovere di adeguarsi. Le classificazioni devono nascere dai fatti, non prescriverli. Una volta prese queste precauzioni, diciamo che tutte le dottrine medievali tendono a riassorbire lo Stato nella Chiesa, a distinguerlo, separarlo o ad opporlo ad essa, allo stesso modo e con le stesse sfumature ch'esse tendono a

riassorbire la filosofia nella teologia e la natura nella sopranatura, a distinguerle, separarle o ad opporle. Per restare al secolo XI, e poiché già conosciamo l'atteggiamento di Pier Damiani riguardo alla filosofia e alla natura in generale, prendiamolo come esponente dell'atteggiamento politico corrispondente per il gruppo dei gregoriani. La sua posizione è, infatti, una delle piú nette, ed egli si esprime in merito con il suo consueto vigore, sia nelle sue lettere, sia nella sua *Disceptatio synodalis*.

Quando si sforza di definire i rapporti che debbono stabilirsi tra l'impero e il papato, l'ordine temporale e l'ordine spirituale, Pier Damiani professa una dottrina strettamente teocratica. Egli non ha la minima esitazione trattando del primato dell'ordine spirituale, né il minimo imbarazzo ad esprimersi su questo punto. Il Papa elegge l'Imperatore con l'unzione che gli conferisce. Lo elegge, almeno, nel senso che cosí gli affida la missione il cui compimento farà di lui un vero imperatore: guidare verso i fini supremi della chiesa tutti i popoli che sono a lui sottomessi. In breve, con l'unzione pontificia, l'imperatore si vede delegato al potere temporale, affinché, amministrando l'impero sul piano temporale, egli conduca i suoi sudditi al destino soprannaturale che Dio ha loro promesso. È proprio per questo che egli è imperatore, ed egli non lo è veramente che nella stessa misura in cui egli si mostra fedele alla missione che il papa gli ha affidato. La consacrazione reale, intesa come una specie di sacramento, consiste dunque nell'investitura del potere temporale al principe, per i fini spirituali della chiesa.

Fermissimo su questo punto essenziale, Pier Damiani non lo è meno su quello che piú da vicino ci interessa: qual è esattamente la relazione che unisce tra loro questi due ordini? Pier Damiani, che vede cosí nettamente quali siano i fini della chiesa, sembra non aver mai pensato che l'impero potesse avere, anch'esso, dei fini che gli fossero propri. Sarebbe forse esagerato dire che egli non concepisce l'esistenza di un ordine temporale, o che egli non si fa alcuna idea della sua precisa natura, ma certamente è esatto dire che egli non se ne fa nessuna idea « distinta ». Con questo intendiamo che Pier Damiani rifiuta di concepire l'impero in se stesso e per se stesso,

separato dal papato; diciamo ancora, se si vuole, ch'egli vieta all'impero di porsi come una realtà a parte, che non sarebbe nemmeno opposta al papato, ma esistente fuori di esso. Per questo, quando egli cerca un'immagine per esprimere l'idea che egli ha della loro intima unione, non ne trova una migliore dell'unione della natura divina con la natura umana in Gesú Cristo. Questa unione è un mistero: l'unione del papa e dell'imperatore deve pure esserlo. Nella persona unica del mediatore tra Dio e gli uomini, le due nature sono unite; siano dunque ugualmente fuse con un divino mistero le due persone del sovrano temporale e del papa. L'immagine è espressiva, e fa anche capire quale delle due persone abbia il ruolo della natura divina, quale abbia il ruolo della natura umana. In questo mistero divino, è vero che una mutua carità unisce cosí indissolubilmente queste due persone che il re è nel pontefice romano e il pontefice romano nel re, ma, come Pier Damiani dice subito dopo, il papa non perde il suo privilegio: « salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur ». L'imperatore governa i corpi, ma è il papa il re delle anime. L'imperatore è come un figlio amatissimo nelle braccia del padre, ma è il papa ad avere la dignità e l'autorità paterna. Chi non vede che in questa unione mistica l'imperatore è cosí inseparabile dal papa soltanto perché il pontefice romano è la persona che assume, il sovrano temporale la persona che viene assunta?

Questo paragone non è accidentale in Pier Damiani:

> Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur.

Ciò che esiste non è dunque: un popolo piú una chiesa, ma un « popolo cristiano », informato, animato dall'interno dalla chiesa, e che non potrebbe sussistere come tale separato da lei. Nulla, d'altronde, meglio s'accorda con ciò che egli ha detto della ragione naturale. Egli non ammette né ragione né ordine temporale se non totalmente riassorbiti, l'uno e l'altro, dalla fede e dal soprannaturale. Egli non pensa ad una filosofia (e nemmeno ad una grammatica) che esplora coi

propri metodi il suo campo piú di quanto non pensi ad un regno o ad un impero organizzato per promuovere, con mezzi temporali, dei fini naturali. Interamente sussunta sotto la grazia, o da essa assunta, la natura non ha piú né dominio né giurisdizione ch'essa possa rivendicare come propri. Stato tanto poco incompatibile, in fondo, con l'efficacia della grazia quanto con la sussistenza della natura, e che non poteva protrarsi senza danno per l'una come per l'altra. Stato anche veramente « mistico », in cui sembrava si contasse sull'unione misteriosa del papa e dell'imperatore nella carità, perché si realizzasse spontaneamente l'accordo delle loro volontà e la coordinazione dei loro atti. Pier Damiani non s'è mai chiesto *come* la fede potrebbe entrare in rapporto con la ragione, perché per lui la ragione non aveva diritto ad uno statuto separato dalla fede; se egli poi non si è chiesto *come* la fede potrebbe unificare il popolo cristiano, è anche perché egli non ha mai pensato che un popolo potesse avere il diritto di sussistere fuori della chiesa ed avere, in quanto popolo, degli interessi che non fossero cristiani.

È impossibile interpretare correttamente testi di questo genere se non si tiene presente alla mente la realtà concreta che essi tentano di descrivere, e che è sostanzialmente la stessa della *Christianitas* di Gregorio VII. I loro autori non si sono preoccupati di definire in astratto le relazioni normali della chiesa come tale con gli stati temporali come tali, ma piuttosto di esprimere, in casi particolari, e in funzione di circostanze storiche definite, la complessa relazione di tutti i cristiani con la Santa Sede, e il tipo assolutamente nuovo di società che ne risultava. Non si conoscono scritti specificamente dedicati a dare un fondamento dottrinale alla nozione di Cristianità, ma Gregorio VII ne fa liberamente uso, i suoi successori faranno lo stesso, e non è impossibile trarre da ciò che essi ne dicono gli elementi principali che la costituiscono.

La Cristianità si presenta, in primo luogo, come la società formata da tutti i cristiani, sparsi nel mondo intero, uniti sotto la sovranità spirituale del papa. Sotto questo aspetto essa non differisce in niente dalla Chiesa, ma una prima determinazione la distinguerà subito da essa. In quanto

membri della Chiesa i cristiani formano una società religiosa di essenza soprannaturale, ma per il solo fatto che sono degli esseri viventi nello spazio e nel tempo, i cristiani formano una società temporale, e di conseguenza un popolo. Tale è il *populus christianus* dei papi, tale è la *respublica christianorum* di cui già parlava sant'Agostino. Questa società temporale non si confonde dunque con nessuno dei corpi politici esistenti, ed essa stessa non è un corpo politico. Ogni corpo politico si compone di uomini uniti in vista del conseguimento immediato di fini temporali con mezzi temporali. Il popolo cristiano è assolutamente differente, perché, benché sia esso stesso una realtà temporale, nel che si distingue ad esempio dalla *Civitas Dei*, i suoi legami costitutivi sono spirituali, ed esso non si serve dei mezzi temporali stessi, come s'è visto nel caso delle crociate, che nell'intento e in vista di fini puramente spirituali. La Cristianità è quindi l'insieme di tutti i cristiani, persone, intelligenze, volontà e beni, che collaborano nel tempo ai fini religiosi della Chiesa.

Cosí concepita, la Cristianità del Medioevo non poteva confondersi con l'Impero, poiché essa includeva tutti i cristiani, e c'erano dei cristiani al di fuori dell'Impero. Agli occhi dei papi, l'impero era nella Cristianità. Come il piú potente dei sovrani temporali, l'imperatore era il difensore accreditato della Cristianità, ma, ciascuno nel suo rango; anche gli altri sovrani cristiani avevano il compito di proteggerla e ingrandirla. I papi non hanno nemmeno mai concepito il mondo cristiano come unificato politicamente sotto un imperatore universale, che sarebbe il capo temporale del mondo come loro stessi lo sarebbero dello spirituale. In primo luogo, essi erano dei sovrani temporali e non intendevano per nulla rinunciare a vantaggio di nessun imperatore, per cristiano che fosse; inoltre non c'è un solo momento nel Medioevo in cui le frontiere della Cristianità non abbiano ampiamente superato quelle dell'Impero. Niente meglio della sua irriducibilità ad un qualche quadro politico mostra la particolarità del popolo cristiano come tale; nulla meglio delle opere collettive che esso ha intrapreso, e parecchie delle quali ha condotto a buon fine, dimostra la sua realtà come popolo. Tra le sue opere ricordiamo specialmente le scuole e università medievali,

quelle di Parigi e di Oxford ad esempio, la cui natura è incomprensibile da qualunque altro punto di vista che non sia quello della Cristianità. È proprio nelle sue scuole che si costituirà e si insegnerà la *doctrina sacra*, o Sapienza Cristiana, la cui unità, fondata su quella della fede cristiana, sarà tutto l'insieme come l'espressione e il legame dell'unità stessa della Cristianità.

V
LA FILOSOFIA NEL SECOLO XII

I - LA SCUOLA DI CHARTRES

Durante tutta la prima metà del secolo XII, il centro intellettuale piú vivo si trova nelle scuole di Chartres. La loro celebrità risale all'insegnamento che vi aveva tenuto Fulberto, vescovo di Chartres (morto nel 1028), verso la fine del X e l'inizio dell'XI secolo. Sant'Ivo, detto Ivo di Chartres, è il nome piú celebre della scuola nel secolo XII, ma il primo grande nome nell'ambito della filosofia è quello di Bernardo di Chartres, cancelliere della scuola, morto tra il 1124 e il 1130.

Il pensiero di questo maestro non ci è noto direttamente, ma soltanto per il tramite di Giovanni di Salisbury che ci ha lasciato, nel suo *Metalogicon*, un certo numero di informazioni sulla sua dottrina e sul suo insegnamento. Lo si considerava un professore di valore, preoccupato di formare l'intelligenza e di coltivare il gusto dei suoi allievi piuttosto che di opprimerli sotto un'inutile erudizione. Tuttavia egli riteneva che lo studio assiduo dei grandi scrittori dell'antichità classica fosse cosa indispensabile.

Noi siamo, egli diceva, come dei nani seduti sulle spalle dei giganti. Vediamo quindi un numero di cose maggiore degli antichi, e piú lontane, non per la penetrazione della nostra vista o per l'elevatezza della nostra statura, ma perché essi ci sollevano e ci innalzano di tutta la loro gigantesca altezza.

Dal punto di vista della dottrina, Bernardo era considerato il piú perfetto platonico dei suoi tempi. Ci mancano i testi

per precisare la natura del suo platonismo, e non si riesce a determinare con sicurezza quale esatto rapporto egli stabilisse tra le idee e la materia, ma il poco che ne sappiamo permette almeno di riconoscere la famiglia spirituale cui egli apparteneva.

Nel suo *Metalogicon*, in cui ci ha lasciato tanti particolari preziosi sul suo tempo, Giovanni di Salisbury presenta Bernardo di Chartres come un grammatico. Questa qualifica aveva allora implicazioni piú ricche che ai giorni nostri. Il *grammaticus* era rimasto, dopo i tempi di Quintiliano, il professore di letteratura classica latina, incaricato di coltivare il gusto dei suoi allievi e di formare non soltanto il loro stile, ma anche la loro coscienza morale. Pare che, nel XIII secolo, l'insegnamento della grammatica si sia assunto l'incarico di un nuovo compito che d'altronde non ha potuto adempiere senza cambiare profondamente carattere. Con sant'Anselmo abbiamo visto la logica invadere l'insegnamento della teologia; con Bernardo di Chartres la vediamo penetrare nell'insegnamento della grammatica. Non che qui noi assistiamo ad un inizio assoluto. Basta aprire le *Categorie* di Aristotele per constatare che i domini della logica e della grammatica in parte coincidono. Problemi quali il significato del nome, il significato del verbo, la natura delle proposizioni, ed altri dello stesso genere, offrivano ai grammatici numerose occasioni di filosofare. Inversamente, quando un professore di logica trovava numerosi argomenti suscettibili di un duplice trattamento, grammaticale o logico, non si asteneva dal richiamarli nel suo corso e dal discutere successivamente i due punti di vista. Il secolo XII segna tuttavia un sensibile progresso nell'invasione della grammatica da parte della logica e questo movimento avrà due conseguenze fondamentali. In primo luogo esso condurrà alla decadenza della cultura classica propriamente detta nelle scuole francesi del XIII secolo, soprattutto nell'Università di Parigi. Anziché far servire le Belle Lettere alla formazione del gusto e del carattere, se ne ridurrà lo studio a quello della grammatica considerata essa stessa come un ramo della logica. Inoltre, e questa conseguenza sarà piú felice della prima, questo movimento farà nascere una nuova scienza, la filosofia della grammatica, o

grammatica filosofica, che nel XIV secolo prenderà il nome di *Grammatica speculativa*.

Bernardo di Chartres non era un grammatico di questo tipo. Al contrario, egli rappresentava a meraviglia l'insegnamento degli studi umanistici classici secondo la tradizione di Quintiliano. Di lui e dei suoi simili si potrebbe dire che erano dei Quintiliani cristianizzati, ma egli è certamente di quelli che, alla loro grammatica, hanno mischiato della filosofia. Egli non era passato attraverso Cicerone, Macrobio, Seneca e Boezio, senza ritenere da loro qualche nozione filosofica utilizzabile in grammatica. Avendo imparato da Seneca, nella LVIII *Lettera a Lucilio*, la definizione delle idee platoniche, egli era diventato platonico, dapprima in logica, perché insegnava che niente è un genere o una specie al di fuori delle idee, poi in grammatica, dove sosteneva che gli individui mancano troppo della stabilità delle idee per meritare d'essere designati con dei sostantivi. I nomi derivati offrivano alla sua riflessione un problema filosofico nettamente caratterizzato. Si trattava infatti di sapere ciò che costituisce l'unità del gruppo di nomi che formano la radice e l'insieme dei suoi derivati. Questo problema, posto dalla Grammatica di Prisciano, già discusso da Boezio, ha richiamato l'attenzione di parecchi filosofi del XII secolo, Abelardo tra gli altri, e noi sappiamo quale soluzione ne proponeva Bernardo. Per lui, tutti i nomi derivati significavano principalmente e in primo luogo ciò che significava la loro radice, ma sotto differenti rapporti. Se si ammette che *bianco* e *imbianca* sono derivati da *bianchezza*, bisogna dunque dire che il loro significato principale designa la sostanza *bianchezza* di cui essi partecipano, modificata dall'accidente che ne fa un verbo nel caso di *imbianca* e un aggettivo nel caso di *bianco*. Il rapporto del nome primitivo con i suoi derivati era dunque per lui dello stesso genere di quello dell'idea platonica con ciò che di essa partecipa. Se si isola la sostanza stessa che i derivati significano, si trova la qualità di bianchezza, prima nella sua innata purezza, poi compromessa in un atto (*imbianca*), infine fusa e come mescolata alla sostanza materiale, e per dir cosí, ancor piú macchiata (*bianco*).

Questa soluzione di un problema grammaticale non era

piú dunque soltanto di un filosofo, ma di un filosofo platonico. Giovanni di Salisbury, che lo indica dapprima come « la piú ricca fonte di cultura letteraria nei tempi moderni » (scritto verso il 1160), lo presenta piú innanzi come « il piú perfetto platonico del nostro secolo ». A questo punto egli cita quattro versi di un poema latino di Bernardo oggi perduto:

Il *ciò che è* a cui attribuisco l'essere non è il composto di due parti che comprende la forma vincolata alla materia; il *ciò che è* al quale attribuisco l'essere consiste in una sola di queste parti, l'una in greco si chiama *Idea*, l'altra ὕλη (materia).

Nello svolgimento successivo, Giovanni cosí precisa la posizione di Bernardo. Gli stoici credevano che la materia e l'idea fossero coeterne a Dio; gli epicurei, che negavano la provvidenza, eliminavano completamente l'idea, Bernardo invece le conservava entrambe, ma rifiutava di considerarle coeterne a Dio. D'accordo con i Padri, specialmente con sant'Agostino, egli insegnava che Dio ha creato la materia. Quanto all'idea, egli ammetteva che essa è eterna, come la provvidenza stessa, ma attribuiva la coeternità soltanto alle tre persone divine, delle quali una sola è la natura indivisibile e l'operare. In effetti, l'idea non raggiunge questo grado di eguaglianza con Dio: la sua natura gli è in qualche modo posteriore; essa ne è come un effetto (*velut quidam effectus*) nascosto in seno al consiglio divino; sicuramente eterna, perché non dipende da nessuna causa estrinseca, ma non coeterna a Dio perché da lui dipende.

Per esigue che siano, queste indicazioni sono molto istruttive. Esse ci insegnano che il platonismo di Bernardo proveniva da parecchie fonti, diverse dagli scritti dello stesso Platone. Ispirato da Seneca per la sua definizione dell'idea (« eorum quae natura fiunt exemplar aeternum »); chiamava il reale « ciò che è » (« id quod est »), con Boezio; chiamava la materia Hyle (ὕλη), come in quest'epoca facevano i commentatori del commento di Calcidio al *Timeo* di Platone; infine, Bernardo cristianizzava Platone come aveva fatto Agostino, insegnando la creazione della materia e identificando le Idee con il pensiero divino, ma egli modificava sant'Agostino su

quest'ultimo punto con un leggero tocco di Dionigi e di Eriugena, esitando a dire che le idee siano Dio identicamente e, di conseguenza, gli siano rigorosamente coeterne. Questo insieme di idee è tipico di tutto un gruppo di opere del XII secolo, originate direttamente dalla scuola di Chartres o sottoposte alla loro influenza. È tanto piú importante saper riconoscere questo platonismo di stile composito, in quanto sembra che la sua influenza diffusa si sia esercitata sino al primo terzo del XIII secolo e che allora si sia unita con altre forme di platonismo per nutrirsene e rinforzarle. Tuttavia, se la dottrina di Bernardo è tipica della scuola di Chartres, essa non è tutto Chartres. In questo ambiente tanto fecondo vediamo ben presto formarsene un'altra, tanto tecnica e arruffata quanto quella di Bernardo era attenta all'eleganza letteraria e sciolta nell'andamento. Bisogna tuttavia abituarsi a riconoscere anche questa perché l'influenza di Gilberto de la Porrée sarà duratura e profonda, può darsi anche molto piú di quanto le nostre conoscenze storiche ci autorizzino ad affermare.

Discepolo di Bernardo di Chartres, Gilberto de la Porrée (1076-1154) gli succedette come cancelliere delle scuole di Chartres, insegnò a Parigi nel 1141 e morí vescovo di Poitiers. Anch'egli fu un professore di rilievo che, con Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches e Abelardo, condusse la battaglia vittoriosa per gli studi disinteressati contro il partito dei Cornificiani. Sotto questo nome fantastico, Giovanni di Salisbury ha radunato tutti coloro che, sotto pretesti diversi, ma in effetti per ragioni di ordine pratico, erano d'accordo per reclamare l'alleggerimento dei programmi. A questi partigiani degli studi « moderni », come diremmo oggi, maestro Gilberto raccomandava di dedicarsi direttamente al commercio:

> Egli, quando li vedeva accorrere agli studi, usava consigliare loro il mestiere di fornaio. Diceva che nel suo paese questo mestiere era il solo che accogliesse tutti coloro che non avevano un altro mestiere né un altro lavoro. È facilissimo da esercitare, è ausiliario di tutti gli altri, e si addice soprattutto a coloro che piú che l'istruzione cercano un mezzo di sostentamento.

Gilberto è, con Abelardo, lo spirito speculativo piú forte del XII secolo, e se Abelardo lo supera sul terreno della lo-

gica, Gilberto supera di gran lunga Abelardo come metafisico. Non possiamo che deprecare l'oscurità del suo stile, che troppo spesso si accorda con quella del suo pensiero, ma ciò che egli dice merita che ci si rifletta sopra, perché i problemi che egli pone sono sempre importanti. Il Medioevo gli ha attribuito, per tradizione, il trattato *De sex principiis*, o *Liber sex principiorum*. Posto nel programma della Facoltà delle Arti e commentato, specialmente da Alberto Magno, alla stessa stregua degli scritti di Aristotele o di Boezio, esso troverà dei commentatori fino al secolo XV e l'umanista Ermolao Barbaro si preoccuperà ancora di migliorarne il latino. Ogni studente di filosofia l'ha incontrato sotto questa forma almeno una volta, leggendo ciò che è detto dei « perfectibiles » all'articolo 48 della *Monadologia* di Leibniz.

Il *De sex principiis* è una interpretazione metafisica del trattato di logica di Aristotele, le *Categorie*. Si sa che Aristotele designava con questo nome tutti i generi di possibili predicazioni d'uno stesso soggetto e che ne distingueva dieci: sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, stato, habitus, azione, passione. Ognuno vede immediatamente che, equivalenti per il logico, le categorie non lo sono per il metafisico: la sostanza non ha lo stesso significato del luogo e del tempo. Gilberto ha spinto assai piú lontano la sua indagine. Dividendo le dieci categorie in due gruppi, egli ha riunito da una parte la sostanza, la quantità, la qualità e la relazione, e da un'altra parte le sei ultime categorie (*sex principia*): luogo, tempo, stato, *habitus*, azione e passione. D'accordo con il realismo degli universali che lo vedremo sostenere, Gilberto dà a tutte le categorie il titolo di forme, ma egli considera il primo gruppo di quattro come quello delle « forme inerenti », il secondo gruppo di sei come quello delle « forme accessorie » (« formae assistentes »). È giustissimo far notare, con Hauréau, che anche Abelardo chiama « principia adjacentia » le due categorie di luogo e di tempo, ma oltre che essere incerta la cronologia delle opere, egli non ha posto il problema d'insieme, come fa qui Gilberto.

La distinzione era importante e, almeno su di un punto, doveva essere il punto di partenza di numerose ricerche. Eccone il significato. Gilberto chiama forme inerenti le forme,

o principi, che sono sia la stessa sostanza, sia inerenti alla sostanza in quanto essa è considerata indipendentemente dai suoi rapporti con altre. Questo è evidentemente il caso della quantità e della qualità, poiché la quantità di una sostanza è la sua propria quantità, e le sue qualità sono le sue proprie qualità. A prima vista sembra vero il contrario per la relazione, ma non è che un'apparenza, o piuttosto, qui bisogna distinguere. Considerata in se stessa la relazione non è che attitudine ad essere uno dei due termini relativi; ora, in quanto tale essa è proprio inerente alla sostanza come tale, perché è proprio dell'essenza di ogni sostanza di poter essere impegnata nella serie delle sue relazioni, quali che siano gli altri termini. Unendo cosí la relazione alla sostanza, Gilberto avviava una controversia che non doveva mai cessare nel Medioevo: la relazione è reale, oppure non è che un essere di ragione? Noi non potremo dare a questa discussione il posto che essa necessariamente occuperebbe in una storia delle teologie medievali, proprio perché essa resterà piú o meno immediatamente legata al problema teologico delle relazioni tra le persone divine, ma bisogna almeno sapere che essa ha avuto luogo, e che il *De sex principiis* è una delle sue piú sicure fonti. Quanto ai sei principi che rimangono, e dai quali il trattato ha preso il titolo, è evidente che ognuno di loro, in effetti, non è che una determinazione adiacente alla sostanza. Lo stato è quello che tocca piú da vicino la sostanza, vengono poi il luogo e il tempo, poi l'azione e la passione, infine l'*habitus* che di tutti le è il piú estrinseco, poiché il soggetto che possiede è spesso un essere diverso dall'oggetto posseduto.

Le piú importanti tesi metafisiche di Gilberto sono esposte nei suoi commenti a Boezio, in particolare in quello del *De Trinitate*, origine delle difficoltà teologiche che gli si crearono a partire dal 1146 e che dovevano, infine, metterlo alle prese con san Bernardo. Per capire la sua posizione distinguiamo dapprima con lui la sostanza dalla sussistenza. Un « sostante » è un individuo esistente attualmente, e di cui si dice che è una sostanza perché sostiene (*sub stat*) un certo numero di accidenti. Come sostanze, gli individui sono dunque cause e principi degli accidenti che partecipano del loro essere. La « sussistenza » (*subsistentia*) è semplicemente la proprietà di

ciò che, per essere ciò che è, non ha bisogno di accidenti. Cosí i generi e le specie sono delle sussistenze perché presi in se stessi non hanno accidenti, ma proprio perché essi non sono il supporto reale di null'altro, non sono sostanze. Poiché per sussistere non hanno nemmeno bisogno dei loro accidenti, tutte le sostanze sono delle sussistenze, ma poiché alcune tra loro non sopportano di fatto alcun accidente, non tutte le sussistenze sono sostanze. Cosí i generi e le specie « subsistunt tantum, non substant vere ». Come sussistono i generi e le specie e come possono provenirne le sostanze?

All'origine delle sostanze sensibili si trova ciò che i Greci chiamavano idee e che i Latini chiamavano forme. Queste idee non sono semplicemente delle « sussistenze », ma delle sostanze. Sono anche delle sostanze pure (*substantiae sincerae*), nel senso che sussistono al di fuori della materia e senza mai mescolarvisi. Di queste sostanze pure, le fondamentali sono in numero di quattro: fuoco, aria, acqua, terra. Non si tratta qui in nessun modo degli elementi sensibili che noi designamo con questi nomi, ma di modelli ideali di questi elementi. È per questo, d'altra parte, che si chiamano idee. Prese in se stesse esse sono semplici. Per spiegarsi la produzione delle cose, bisogna prendere in considerazione tre termini: la materia prima e le due forme prime che sono l'οὐσία dell'Artefice e le idee delle cose sensibili. Dicendo « forme », non si vuol dire che Dio stesso informi la materia. E non si vuol dirlo nemmeno delle idee perché mai, queste, discendono nella materia. Le forme propriamente dette, che sono unite alla materia dei corpi sensibili, sono in certo modo delle copie (*exempla*) che vengono dal loro modello (*exemplar*) per una specie di deduzione che consiste nel conformarvisi (« quadam exempli ab exemplari suo confirmativa deductione venerunt »). Le forme che sono nei corpi non sono quindi le idee, ma immagini di queste sostanze pure ed eterne che sono le idee. Gilberto riprende quindi, a suo modo, la distinzione delle idee divine dalle forme generate (« nativae »), che non sono che copie degli originali.

Per formare gli universali, dobbiamo partire necessariamente da queste forme. In quanto unite alle loro materie, esse costituiscono le sostanze individuali che, come abbiamo

detto, sono contemporaneamente dei «sostanti» e dei sussistenti. Prese in se stesse le forme non sono dunque sostanze, ma sono le sussistenze in virtú delle quali ci sono delle sostanze. Sono, come si suol dire, le *formae substantiales* delle sostanze. Bisogna d'altronde parlarne al plurale; anche a proposito di un solo individuo, perché ogni individuo è determinato da una sussistenza generica, da una sussistenza specifica, e dalle sue proprietà sostanziali. Ma la ragione umana è capace di considerare separatamente ed astrattamente ciò che nella realtà è dato insieme. Essa allora considera dapprima una forma generata (*forma nativa*), l'astrae mentalmente dal corpo in cui essa è impegnata, la paragona ad altre forme generate alle quali essa assomiglia e con le quali costituisce un gruppo (*collectio*), e cosí consegue la prima sussistenza specifica. Compiendo lo stesso lavoro su di un gruppo di specie simili, si ottiene la sussistenza del genere. Dunque è la omogeneità dei termini che costituisce i gruppi e dà vita a ciò che noi chiamiamo una natura, un genere, un universale. Al pensiero non resta piú allora che trascendere tutte le forme generate per raggiungere i loro modelli, le idee prime che sussistono eternamente. Giovanni di Salisbury ha riassunto la posizione di Gilberto de la Porrée in questa formula concisa: «universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat». Si tratta proprio infatti, per Gilberto, di ritrovare nelle cose della stessa specie e dello stesso genere questa omogeneità naturale che esse ricevono esattamente dalla *deductio conformativa* per la quale le forme generate vengono dalle idee eterne.

Come si può vedere, la dottrina di Gilberto presenta un aspetto molto piú solido di quella di Bernardo di Chartres. Essa è tecnicamente molto elaborata, ed è questa solidità stessa che, a dispetto del linguaggio alquanto oscuro in cui essa si esprime, ne ha assicurato l'influenza. Questa si ravvisa nella persistenza, fino al XIII secolo ed oltre, d'una certa tendenza a ridurre gli esseri reali alle loro essenze intellegibili, che sono le loro forme, e a pensarli in questo modo astratto. C'è qui un certo «formalismo» del pensiero (tendenza a spiegare tutto con una serie di forme determinatrici), che, rinforzato dall'influenza di Avicenna, si svilupperà pienamente

nella dottrina di Duns Scoto. Lo stesso Gilberto de la Porrée l'aveva ereditata da Boezio di cui egli commentava gli opuscoli teologici. Per Boezio, l'essere di una cosa era, in primo luogo, la cosa stessa che è (« id quod est »), ma egli distingueva, in ogni cosa, la cosa che è dal principio per il quale essa è ciò che è. Chiamiamo dunque ciò che è l'« id quod est », e chiamiamo « quo est » ciò per cui un essere è ciò che è: arriveremo cosí alle formule, universalmente diffuse a partire dal XII secolo, del *De Trinitate* di Boezio. Se si considera uno qualunque degli esseri dati nell'esperienza, ci apparirà come determinato dal suo *quo est* ad essere ciò che esso è. Se ora si pensa al ruolo eminente che questo principio determinante gioca nella costituzione di un essere, si potrà dire che, propriamente parlando, il « quo est » è l'essere (*esse*) stesso di ciò che è. Questo è tanto vero che, in un essere assolutamente semplice, come Dio, l'« id quod est » e il « quo est » coincidono. Per questo Dio è veramente ciò che egli è. Al contrario, in ogni altro essere, c'è composizione di ciò che egli è con ciò per cui egli è, e se si decide di riservare il titolo di essere (*esse*) al « quo est », di ogni essere composto si dirà che in parte esso non è ciò che è: « in parte non est id quod est ». Un uomo, ad esempio, non è completamente ciò che è, perché, fatto di un corpo e di un'anima che ne è la forma, egli non è interamente questa forma stessa, che tuttavia lo fa essere facendolo ciò che è.

Queste nozioni, accolte da Gilberto de la Porrée, presero nella sua opera un nuovo rilievo. Esse infatti corrispondevano a quello che c'era di piú platonico nella concezione aristotelica dell'essere, e Gilberto non fece che accentuarne ancora una volta il platonismo. Alla sommità di tutto ciò che è, egli pone Dio, che è la realtà essenziale per eccellenza (*essentia*) e dal quale tutto il resto di ciò che è riceve la propria *essentia*, cioè la sua stessa realtà. Si può dire quindi che l'essenza divina è l'essere di tutte le creature: « divina essentia, quam de Deo predicamus, cum dicimus Deus est, omnium creaturarum dicitur esse ». D'altra parte, niente di ciò che Dio crea è l'essere puro e semplice, è sempre un certo genere di essere. A questo titolo, ogni essere creato è composto. Esso si scompone in primo luogo in essere (*esse*) e in ciò che è (« id quod est »). L'essere di una cosa è ciò che la fa essere ciò che essa è. Ad

esempio, la *corporalità* è l'essere del corpo; il corpo stesso che sussiste per la corporalità e di cui questa è il principio di sussistenza è ciò che è. Allo stesso modo l'*umanità* è l'essere del soggetto uomo; l'uomo stesso è ciò che è. L'opera creatrice consiste dunque per Dio nel produrre questa forma che in greco si chiama οὐσία, ad immagine d'una idea divina; per esempio la corporalità o l'umanità. Questa forma generica, o essenza, determina allora l'unione d'una certa materia (*materia*, ὕλη) con la sua forma particolare (la sua propria essenzialità, οὐσιωδής). L'essere divino (*essentia*) sembra quindi trasmettersi alle altre creature conferendo loro l'essere con la loro essenza generica; essere un corpo significa essere la corporalità, come essere un uomo è essere l'umanità. Cosí costituita nell'essere attraverso l'essenza che la fa sussistere (la sua *subsistentia*), la creatura è una sostanza (*substantia*). Per essere esatti, l'essenza stessa non è, perché essa non è « ciò che è », ma « ciò per cui » la sostanza è. Ora, per partecipare, bisogna essere; l'essenza non può dunque partecipare di niente. Ma essa è *esse* nel senso che fa essere; la sostanza di cui essa determina la generazione è, e di conseguenza essa può partecipare di qualche cosa. Cosí la *corporalità* stessa non partecipa di niente, ma la sostanza corporale che essa genera può, inoltre, partecipare del colore, della durezza, della lunghezza, della densità, della solidità, e cosí via. Ogni realtà creata merita dunque pienamente l'epiteto di concreta, perché essa è una concrezione (*concretio*) di forme diverse, fissate in una sostanza di cui l'essere stesso è l'essenza generica che la fa sussistere.

Questo atteggiamento filosofico riguardo al reale è cosí fondamentale in Gilberto ch'egli non può distaccarsene completamente affrontando il problema teologico dell'essere divino. L'abbiamo visto affermare in primo luogo che Dio è la realtà assoluta (*essentia*) e che egli non è nient'altro che quello (« simplex atque sola essentia »). Mentre un uomo (*id quod est*) non è identico alla sua umanità (*quo est*), Dio, la sua *essentia* e la sua *divinitas* sono una sola e medesima cosa. Questo non ha tuttavia impedito a Gilberto di esprimersi a piú riprese, come se affermare in tal modo la semplicità di Dio significasse che ciò che Dio è (« id quod est Deus ») non è Dio

per null'altro che per il suo *quo est*. Questo *quo est* Gilberto lo ha anche nominato: è la divinità (*divinitas*). Da qui gli attacchi teologici di cui egli fu oggetto al concilio di Reims, nel 1148, che non ottennero, però, la sua condanna. Ciò che costituisce l'interesse filosofico di questa distinzione in Dio di *Deus* e di *divinitas* è che essa testimonia l'invasione d'una teologia da parte di un realismo dell'intelletto che doveva sopravviverle. Attribuendo una specie di realtà a ciascuna delle essenze intellegibili concepite dall'intelletto, Gilberto si raffigurava ogni cosa come composta di un soggetto e delle determinazioni astratte che, qualificandola, la fanno essere ciò che è. I suoi discepoli furono cosí numerosi che s'è presa l'abitudine di parlarne come di una famiglia dottrinale distinta, quella dei Porretani. Citiamo, tra i piú noti, Raoul Ardens, Giovanni Beleth e Nicola d'Amiens. Tuttavia questa non è la cosa piú importante. Piú si studia il Medioevo, piú vi si nota il polimorfismo dell'influenza platonica. Platone stesso non è da nessuna parte, ma il platonismo è ovunque; diciamo piuttosto: ovunque ci sono dei platonismi: quello di Dionigi l'Areopagita e di Massimo il Confessore, che passa attraverso Scoto Eriugena e del quale abbiamo appena colto la presenza in Bernardo di Chartres; quello di sant'Agostino, che domina il pensiero di sant'Anselmo; quello di Boezio che dirige l'opera di Gilberto de la Porrée, in attesa di quelli del *Liber de causis* e della filosofia di Avicenna che incontreremo tra poco. Questo apparentamento platonico di dottrine d'altra parte tanto differenti spiega certe alleanze, altrimenti incomprensibili, ch'esse hanno talvolta contratto tra loro. Il fatto s'è riprodotto tante volte che si potrebbe quasi parlare, nel Medioevo, d'una legge dei platonismi comunicanti. Il posto del porretanesimo in questo complesso insieme è nettamente definito: esso ha favorito la diffusione di quella forma di platonismo che si può chiamare il realismo delle essenze, e che la filosofia di Avicenna stava per rinforzare presto cosí potentemente.

Il successore di Gilberto come cancelliere della scuola fu Teodorico di Chartres, fratello di Bernardo, che fu, pure lui, una delle personalità piú caratteristiche del suo ambiente e del suo tempo. La materia dell'insegnamento che egli im-

partiva ci è perfettamente nota grazie al suo *Heptateuchon*, raccolta di testi e di manuali sui quali si fondava il suo insegnamento delle sette arti liberali. Il semplice elenco delle opere che l'*Heptateuchon* contiene mostra quanto fosse vasto l'orizzonte intellettuale dei filosofi del XII secolo, e quanto vivace fosse la loro intelligenza. I trattati di Donato e di Prisciano formavano la base dell'insegnamento della grammatica; Cicerone e Marciano Capella erano utilizzati per la retorica; Boezio e l'*Organon* di Aristotele pressoché completo per la dialettica; Boezio, Capella, Isidoro di Siviglia, Columella, Gerberto, Igino, Tolomeo figuravano, almeno con dei frammenti, alla base dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia e della musica. L'insegnamento di Teodorico copriva quindi non soltanto il *trivium*, ma anche il *quadrivium*. Un'antica tradizione pretende anche che Abelardo sarebbe stato suo allievo per le matematiche. Non è affatto impossibile. Teodorico lasciò Chartres nel 1134, andò ad insegnare a Parigi, poi ritornò a Chartres nel 1141. Quando Gilberto de la Porrée fu nominato vescovo di Poitiers (1142), Teodorico gli succedette come cancelliere di Chartres. Viveva ancora nel 1148, data in cui assistette al concilio di Reims. Non si conosce la data esatta della sua morte, ma essa si colloca prima del 1155.

Teodorico difese con non minore ostinazione e coraggio dei suoi predecessori l'ideale della cultura classica proprio della scuola di Chartres. Meno dialettico di Gilberto de la Porrée, sembra che egli si sia piuttosto interessato di problemi cosmogonici. Ciò che conosciamo del suo *De septem diebus et sex operum distinctionibus* permette di annoverarlo in un genere di scritti assolutamente classici dopo san Basilio e sant'Ambrogio. Sono dei tentativi per accordare il *Genesi* con la fisica e la metafisica. Parecchie di queste opere che vertono sull'opera dei sei giorni della creazione s'intitolano *Hexaemeron* o *In Hexaemeron*. Teodorico ha ripreso a modo suo lo stesso lavoro intraprendendo ad esporre la lettera del testo biblico secondo i dati della fisica: *secundum physicam ad litteram*.

L'inizio del testo sacro: « In principio Dio creò il cielo e la terra » pone due questioni: quella delle cause dell'universo,

quella dell'ordine dei giorni della creazione. Le cause sono in numero di quattro: l'efficiente, che è Dio; la formale, che è la Sapienza di Dio che dispone la forma dell'opera futura; la finale, che è la benevolenza divina (*benignitas*); la materiale, infine, che consiste nei quattro elementi. La creazione propriamente detta si fonda su questi quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco). La Scrittura li indica col nome di *cielo* e *terra*, ma si tratta proprio di questi. Dio li ha creati dal nulla, per pura bontà e carità, per produrre degli esseri che partecipassero della sua beatitudine.

Quanto all'ordine dei giorni, Dio ha creato la materia nel primo istante, prendendo ciascun elemento il posto che conviene alla propria natura e disponendosi tutti e quattro in globi concentrici: terra, acqua, aria e fuoco. Quest'ultimo, che è di una leggerezza estrema, tende naturalmente a muoversi, e poiché esso avvolge tutto, non può muoversi in avanti, e cosí, immediatamente, si mette a girare su se stesso. La sua prima rivoluzione completa costituisce il primo giorno, nel corso del quale il fuoco incominciò ad illuminare l'aria e, attraverso questa, l'acqua e la terra. Questa fu l'opera del primo giorno. Ma il fuoco non rischiara soltanto, esso riscalda. Attraversando l'acqua, il suo calore produce dei vapori. Questi s'elevarono sopra la zona dell'aria e vi rimasero sospesi, di modo che l'aria si trovò presa tra l'acqua liquida sotto di sé e il vapore d'acqua sopra di sé. È quello che dice la Scrittura: « et posuit firmamentum in medio aquarum ». L'aria qui merita il titolo di firmamento (*firmamentum*) poiché essa regge fermamente (*firmiter*) lo strato di vapore che la domina: ma si può anche chiamarla con questo nome perché essa preme da ogni parte la terra che circonda, e cosí le conferisce durezza. Questa fu l'opera del secondo giorno.

Vaporizzando una parte dell'acqua, il calore diminuiva la quantità dell'elemento liquido, scopriva delle parti di terra, lasciava cosí comparire le isole, e riscaldandole a loro volta, le rendeva atte a produrre erbe e alberi. Questa evaporazione del liquido si può verificare sperimentalmente in un paiolo. Si può anche coprire una tavola d'uno strato d'acqua e sovrapporgli del fuoco: si vede allora l'acqua perdere il

suo spessore e comparire degli spazi asciutti che lasciano la tavola allo scoperto. Questa fu l'opera del terzo giorno.

Durante il quarto giorno i vapori sospesi al di sopra dell'aria si condensarono e formarono i corpi degli astri. Questo è evidente perché gli astri sono visibili; ora, presi in loro stessi, allo stato puro, né il fuoco né l'aria lo sono: essi lo divengono soltanto per la loro mescolanza con uno degli elementi spessi, cioè la terra o l'acqua; ma la terra è troppo pesante per alzarsi fino al cielo; non resta quindi che l'acqua, la cui condensazione abbia potuto produrre il corpo degli astri. Del resto, si dice che essi si nutrono di esalazioni, e poiché un corpo non può assimilare che corpi simili a lui, il corpo degli astri non può essere che acqua condensata.

Una volta creati e girando nel firmamento, gli astri, col loro stesso movimento, accrebbero il calore e lo portarono al grado di calore vitale. Questo dapprima raggiunse l'acqua disposta alla superficie della terra e vi generò gli animali acquatici e i volatili. Questo si verificò nello spazio della quinta rivoluzione celeste: fu dunque l'opera del quinto giorno. Il calore vitale raggiunse allora la terra, per la quale furono creati gli animali terrestri, ivi compreso l'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, e fu l'opera del sesto giorno. Allora Dio entrò nel suo riposo, il che significa che nessun essere apparso dopo il sesto giorno è stato creato, ma è stato prodotto o dagli elementi che agiscono come si è appena detto, o da un germe (*ratio seminalis*) introdotto da Dio negli elementi durante l'opera dei sei giorni.

Teodorico s'è accorto delle difficoltà che emergono quando si vuole mettere d'accordo in questo modo la *littera*, cioè la Bibbia, con la *physica*, cioè il commento di Calcidio al *Timeo*. Egli ha pertanto creduto di superarle identificando il cielo e la terra con i quattro elementi. Il suo tentativo presenta questo interesse per la storia delle scienze e della cosmogonia, che esso è l'opera di uno che ignora la fisica di Aristotele. Egli non si presenta ciascun elemento come dotato di qualità fisse né situato in un proprio luogo. Per lui, le particelle di tutti gli elementi sono intercambiabili. La terra non è dura per natura, perché essa può liquefarsi ed infiammarsi. La sua durezza non dipende nemmeno dal fatto che essa sa-

rebbe schiacciata dal peso dell'aria e del fuoco, perché questi elementi sono imponderabili. La vera causa della sua durezza è il movimento incessante dell'aria e del fuoco che, stringendo da ogni parte la terra e l'acqua, conferisce loro solidità e durezza. Al contrario, la leggerezza fa tutt'uno con il movimento stesso; ora, tutto ciò che si muove s'appoggia su di un punto fisso e, se si tratta di un movimento circolare, su di un centro. L'aria e il fuoco hanno dunque bisogno di questo centro che è la terra per appoggiare le loro rivoluzioni. Mosè, questo filosofo sacro (« philosophus divinus »), ha dunque avuto ragione di dire che Dio creò il cielo (fuoco e aria) e la terra (acqua e terra), ma bisogna intendere nel senso che egli ha creato delle particelle mobili il cui movimento causava il centro fermo di cui esse avevano bisogno per muoversi. Il carattere meccanicistico di questa spiegazione è notevolissimo. Al posto di una teoria dei luoghi naturali, come in Aristotele, abbiamo qui una spiegazione cinetica degli elementi: la leggerezza dell'aria e del fuoco non è che il loro movimento, e questo movimento, al tempo stesso che causa la rigidità della terra e la pesantezza dell'acqua, le richiede a titolo di punto d'appoggio. Cosí si capisce perché Dio doveva crearle insieme, ed è ciò che Teodorico chiama dimostrare « ciò che Mosè chiama cielo e terra e come i fisici spiegano ch'essi siano stati creati insieme ».

Vi sono dunque, nel XII secolo, legate al movimento platonico, delle tendenze meccanicistiche che riappariranno nel XIV, quando l'aristotelismo del XIII avrà finito il suo corso. La famosa teoria dell'impeto impresso ai corpi mobili (*impetus*), di cui s'è fatto una scoperta dell'occamismo parigino del XIV secolo, sembra a Teodorico di Chartres una spiegazione affatto naturale dello stato dei corpi in movimento:

> Quando si lancia una pietra, l'impeto del proiettile (*impetus projecti*) proviene dal fatto che colui che lo lancia si appoggia su qualcosa di solido, e piú egli vi si appoggia saldamente, piú il suo lancio è potente (*tanto jactus projicientis est impetuosior*).

Questo carattere della sua cosmogonia s'accorda, del resto, con il matematismo generale che ispira il suo pensiero. Per capire il Genesi, la teologia ha bisogno delle scienze del

quadrivium: aritmetica, musica, geometria e astronomia. Ora, il loro elemento comune è il numero, il cui principio è l'unità; questa è dunque la nozione fondamentale da cui dipende ogni spiegazione razionale.

Presa in sé, l'unità è stabile, immutabile, eterna; il numero è variabile e mutevole, poiché esso cambia per addizione o sottrazione di unità. Ora, il dominio delle creature è quello del cambiamento; la creazione è dunque il dominio del numero come il divino è quello dell'unità. Risalire al principio del numero, che è l'unità, è risalire dalla creatura al creatore. Le cose non esistono che per Dio e, in questo senso, Dio è la forma di tutto ciò che è. L'espressione non significa dunque che Dio sia impegnato, a titolo di forma, nella materia degli esseri, ma che « la presenza della divinità a tutte le creature è il loro essere totale unico, tanto che la materia stessa deve la sua esistenza alla presenza della divinità». «Poiché Dio è l'unità, dire che Dio è *forma essendi* per le creature sarebbe come dire che la loro *forma essendi* è l'unità: « Unitas igitur singulis rebus forma essendi est ». Da questo si vede bene che l'unità è condizione della conservazione degli esseri, mentre la loro decomposizione in piú parti è il segno della loro distruzione. Come l'unità è costitutiva dell'essere, lo è della verità; perché dove c'è unità c'è eguaglianza; ora una cosa non è vera, cioè veramente se stessa, che in quanto essa è eguale alla propria essenza. Cosí, per l'eguaglianza, l'unità genera la verità. Poiché l'unità prima e assoluta è Dio, la sua perfetta eguaglianza è anche Dio. Per rispettare contemporaneamente questa identità e questa eguaglianza in Dio, i teologi hanno usato il termine di *persona*: la sostanza dell'unità è identica a quella dell'eguaglianza che essa genera, ma la persona generatrice (Padre) è distinta dalla persona generata (Verbo). Da parte loro, particolarmente sensibili alla stretta connessione delle nozioni di eguaglianza e di verità, i filosofi hanno chiamato questa eguaglianza dell'Uno sia Pensiero, sia Provvidenza, sia Sapienza, ed a piena ragione, perché tutte le cose sono vere per la verità divina, come, essendo numeri, esse sussistono per l'unità di Dio. Ci sono quindi due linguaggi, ma sostanzialmente la stessa dottrina. I filosofi hanno presentito la verità che i Cristiani conoscono.

Niente può dimostrare con maggior chiarezza di questa dottrina come il neoplatonismo di certe teologie abbia tracciato la via al neoplatonismo arabo, quello di Avicenna in particolare. Il principio col quale Teodorico spiega la generazione di un Verbo unico è che l'Unità non può generare che una unità che le sia uguale: «Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem». Si riconosce, sotto questa formula d'altronde teologicamente corretta, il principio neoplatonico che, quale lo formulerà Avicenna, definirà quasi la linea di spartizione tra la filosofia e la teologia nel XIV secolo: dall'Uno non può procedere che l'Uno. Inoltre, Teodorico di Chartres ha posto in tutta la sua nettezza il principio di ogni ontologia dove l'Uno è superiore all'essere perché ne è la causa: « cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit ». Qui non c'è maggior panteismo di quanto non ce ne sia nelle altre dottrine di questo genere; le cose non sono l'essere di Dio, poiché Dio è al di sopra dell'essere essendo Uno. Ciò che Teodorico afferma è che gli esseri che non sono l'Uno sono esseri soltanto per l'Uno, che non è nessuno degli esseri. Una dottrina di questo genere favoriva potentemente la crescente influenza che Proclo non cesserà di esercitare, e che vedremo raggiungere la sua massima intensità con la mistica speculativa di Eckhart o la metafisica di Teodorico di Vriberg.

Possiamo accostare a questi maestri di Chartres un interessante scrittore del XII secolo, del quale non si conoscono legami sicuri con la loro scuola, ma che fu loro amico, giacché la sua opera è dedicata a Teodorico di Chartres, e lo si sente penetrato dello stesso spirito. Bernardo Silvestre, o di Tours, ha redatto il suo *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus* sotto la stessa influenza di Macrobio, dell'*Asclepius*, e soprattutto del commento di Calcidio al *Timeo*, che troviamo ovunque presente nell'ambiente di Chartres. È un'opera composta di parti in distici elegiaci alternate a sviluppi in prosa. Nel primo libro, la Natura protesta e si lamenta presso la Provvidenza divina della confusione in cui si trova la materia prima, e la prega di ordinare il mondo con maggior bellezza. La Provvidenza vi acconsente volentieri e per aderire a queste preghiere distingue in seno alla materia i quattro

elementi. Questo è l'argomento del *Megacosmus*. Nel secondo libro, o *Microcosmus*, la Provvidenza si rivolge alla Natura, celebra l'ordine che ha appena introdotto nel mondo, promette di formare l'uomo come coronamento di tutta la sua opera, e l'uomo allora viene formato con i resti dei quattro elementi. Questo scenario è riempito dalle evoluzioni di personaggi allegorici e di tutta una mitologia in cui si vede intervenire Physis, Urania, e il vecchio demiurgo Pantomorfo che dipinge e modella gli esseri sensibili secondo il tipo delle idee. Alcuni passaggi di quest'opera non sono senza bellezza, ma è veramente eccessivo rievocare a proposito di essi, come s'è fatto, il grande nome di Dante e il ricordo della *Divina commedia*.

La stessa « sindrome di Chartres » si ritrova nella dottrina di Guglielmo di Conches (1080-1145). Nato a Conches, in Normandia, Guglielmo studiò a Chartres sotto Bernardo e sembra vi abbia passato il resto della sua vita come professore. Egli fu per cultura un grammatico, platonizzante in filosofia e avversario dei Cornificiani. In breve, un perfetto esponente dell'ambiente di Chartres. Gli si deve una *Philosophia mundi*, enciclopedia filosofica e scientifica; il *Dragmaticon Philosophiae*, o dialogo sulle sostanze naturali; un *Moralium dogma philosophorum*, delle Glosse al *Timeo* di Platone e alla *Consolatio philosophiae* di Boezio. Guglielmo considerava le tre parti del *trivium* (grammatica, retorica, dialettica) come costituenti l'eloquenza, o scienza dell'esprimere ciò che si conosce; quelle del *quadrivium* (aritmetica, musica, geometria e astronomia) rientrano nella sapienza o « conoscenza vera del reale ». Osserviamo d'altronde che la sapienza è piú vasta del *quadrivium*, perché essa comprende tre parti: teologia, matematica e fisica. Il *quadrivium* vi rappresenta la matematica.

La conoscenza del reale è l'opera dello spirito umano, la « ragione » del quale ha per oggetto il corporeo, e l'« intelligenza » l'incorporeo. Osservando l'ordine che regna nel mondo tra elementi contrari, il filosofo conclude all'esistenza di un artefice, la cui saggezza ordinatrice ha prodotto la natura. Per lui come per il suo maestro Bernardo, il *Timeo* è una descrizione del modo in cui Dio ha creato il mondo,

che gli deve l'esistenza. Prestare a Platone una dottrina della creazione della materia da parte di Dio era cristianizzare la sua cosmogonia per poterla utilizzare piú facilmente. Grazie a sant'Agostino il compito non era piú tanto difficile. Bastava trasformare le Idee di Platone in Idee del Verbo divino e concepirle come le « cause formali » delle creature: con questo intendiamo i modelli prototipi ad immagine dei quali gli esseri finiti sono stati creati da Dio. Il mondo delle Idee di Platone diventa cosí la Sapienza divina e la Provvidenza stessa. Come la Sapienza di Dio è causa formale del mondo, la bontà di Dio è causa della sua esistenza. Dio ha voluto comunicarsi a degli esseri capaci di condividere la sua beatitudine. Questo è vero in particolare per l'uomo, da lui destinato a goderlo nell'eternità. Si vede quali stretti legami collegavano la fede cristiana al pensiero antico fin dalla prima metà del secolo XII. Lo si vedrebbe ancora meglio analizzando l'opera morale di Guglielmo di Conches e notando l'influenza che su di essa hanno esercitato il *De beneficiis* di Seneca e il *De officiis* di Cicerone.

Ma l'apparizione forse piú singolare, e la piú tipica manifestazione di questa cultura cosí raffinata, di questa speculazione cosí libera che tendeva a svilupparsi e ad approfondirsi per se stessa, è Giovanni di Salisbury (1110 circa - 1180). Le opere di questo inglese, istruito in Francia e che morí vescovo di Chartres, non stonerebbero nell'età del Rinascimento né per la qualità del loro stile, né per la delicatezza dello spirito che le ispira. Con il *Policraticus* e il *Metalogicon*, il lungo sforzo dell'umanesimo di Chartres finalmente fiorisce in opere affascinanti. Niente meglio si presta a dare una giusta coscienza della varietà del Medioevo che il soffermarsi un poco sugli scritti di questo vescovo del XII secolo che fu anche uno squisito letterato.

Giovanni di Salisbury non avrebbe accettato la distinzione di sapienza ed eloquenza, come faceva Guglielmo di Conches. Il tipo di cultura che egli ha coscientemente voluto far rivivere era l'« eloquentia » di Cicerone e di Quintiliano, cioè la formazione intellettuale e morale completa di un uomo retto, ma capace di ben esprimersi. Sul terreno filosofico propriamente detto, egli s'è richiamato a piú riprese alla setta

degli accademici e, anche qui, l'uomo di cui egli si sforza di riprodurre lo stile e di cui ammira il pensiero non è né Platone, né Aristotele, ma Cicerone. Certamente egli non professa un completo scetticismo, ma, come faceva d'altronde lo stesso Cicerone, egli incomincia con l'isolare un certo numero di verità acquisite ed abbandona tutto il resto al gioco sterile delle controversie interminabili. Dubitare di tutto sarebbe un'assurdità; gli animali danno prova di una certa intelligenza, e l'uomo è piú intelligente dell'animale; è falso quindi che noi non siamo capaci di conoscere niente. In realtà, noi possiamo attingere delle conoscenze sicure a tre differenti fonti: i sensi, la ragione e la fede. Colui che non ha un minimo di fiducia nei suoi sensi è inferiore agli animali; colui che non crede in alcun modo alla sua ragione e di tutto dubita arriva a non sapere piú neanche se dubita; colui che rifiuta di acconsentire alla conoscenza oscura, ma certa, della fede, ricusa il fondamento e il punto di partenza di ogni sapienza. Niente è quindi piú ridicolo che essere incerti di tutto, e tuttavia pretendersi filosofi. Ma, una volta fatta questa riserva, bisogna confessare che la modestia degli accademici è, nella maggior parte dei casi, l'esempio piú saggio che noi possiamo imitare. In quasi tutti gli argomenti di cui si discute, bisogna accontentarsi di arrivare alla probabilità. I filosofi hanno voluto misurare il mondo e sottomettere il cielo alle loro leggi, ma essi avevano troppa confidenza nelle forze della ragione; sono quindi caduti nel momento in cui s'innalzavano e, quando si credevano saggi, incominciarono a sragionare. Come gli uomini che innalzarono contro Dio la torre di Babele sono caduti nella confusione delle lingue, cosí i filosofi, che intraprendevano contro Dio questa specie di Deomachia che è la filosofia, sono caduti nella confusione dei sistemi. Eccoli allora dispersi nella molteplicità infinita delle loro insanie e delle loro sette d'errore, tanto piú miserabili e degni di compassione quanto piú sfuggiva loro la profondità della loro stessa miseria.

Gli accademici, al contrario, hanno evitato il rischio di questi errori per la loro stessa modestia. Essi riconoscono la loro ignoranza e sanno dubitare di ciò che ignorano; questo ritegno nell'asserire è proprio la qualità che li raccomanda

alla nostra stima e deve farceli preferire. Bisogna dubitare di tutti gli argomenti di cui né i sensi, né la ragione, né la fede ci danno una sicurezza incontestabile, e si potrebbe redigere una lunga lista di questi argomenti insolubili le cui opposte conclusioni poggiano su basi ugualmente solide. Ad esempio, si riserverà il proprio giudizio sulla sostanza, la quantità, le facoltà, l'efficacia e l'origine dell'anima; sul destino, il caso, il libero arbitrio, la materia, il movimento e i principi dei corpi, l'infinità dei numeri e la divisione indefinita delle grandezze, il tempo e lo spazio, il numero e il discorso, il medesimo e l'altro, il divisibile e l'indivisibile, la sostanza e la forma delle parole, la natura degli universali, l'uso, la fine e l'origine della virtú e dei vizi, se si possiedano tutte le virtú quando se ne possiede una, se tutti i peccati siano uguali ed ugualmente punibili, sulle cause dei fenomeni, il flusso e il riflusso del mare, le piene del Nilo, l'aumento e la diminuzione degli umori degli animali in corrispondenza delle fasi della luna, i diversi segreti nascosti della natura, i malefici, la natura e le sue opere, la verità e le prime origini delle cose che lo spirito umano non raggiunge, se gli angeli abbiano dei corpi propri e quali siano, tutto ciò che ci si chiede riguardo a Dio stesso e che supera i limiti di un essere razionale come l'uomo. Si potrebbero enumerare ancora parecchi altri argomenti che restano dubbi per il sapiente, anche se l'uomo della strada non ne dubita, e sui quali la modestia degli accademici ha insegnato a tenere per sé i propri giudizi.

D'altronde ciò non vuol dire che si debba trascurare d'informarsi intorno a questi argomenti col pretesto che la soluzione certa debba in ultimo sfuggire alla nostra presa. Al contrario, è l'ignoranza a produrre la filosofia dogmatica ed è l'erudizione che fa l'accademico. Quando non si conosce che un solo sistema e una sola soluzione di un problema, si è naturalmente inclini ad accettarla. Come si potrebbe scegliere, dal momento che non si ha scelta? La libertà di spirito è quindi funzione dell'estensione e della varietà delle conoscenze, ed è per questo che Giovanni di Salisbury, contro gli avversari delle scienze profane e i « Cornificiani » di ogni tipo in congiura contro il mantenimento degli studi, diventa il piú ardente ed eloquente difensore dell'umanesimo di Chartres.

Il tipo del problema insolubile agli occhi di Giovanni di Salisbury è quello degli universali. Non si sarà stupiti, se si considera che un argomento tanto piú si presta alla discussione filosofica, quanto piú la sua difficoltà permette d'immaginare quello che si vuole. I filosofi si sono dunque impossessati di questo difficile argomento, ne hanno discusso abbondantemente, e poiché essi usavano le parole a caso, hanno avuto l'aria di sostenere delle opinioni differenti e hanno lasciato un ricco materiale di controversia per i loro successori. Si contano dunque, attualmente, almeno cinque soluzioni di questo problema, cosí vecchio che il mondo stesso è invecchiato sforzandosi di risolverlo, per il quale s'è perduto piú tempo di quanto i Cesari non ne abbiano impiegato per conquistare il dominio del mondo, e per il quale si è speso piú denaro di quanto non ne avesse Creso. Secondo gli uni, gli universali non esistono che nel sensibile e nel singolare; altri concepiscono le forme come separate al modo degli esseri matematici; altri ne fanno ora delle parole, ora dei nomi; altri infine confondono gli universali con i concetti. In realtà noi ignoriamo la maniera di essere o il modo di esistere degli universali: ma tuttavia si può dire, se non qual è la loro condizione reale, almeno la maniera in cui noi ne veniamo a conoscenza. Ed è la dottrina aristotelica dell'astrazione che ci permette di risolvere questo secondo problema, piú modesto del primo. Cercare il modo di esistenza attuale degli universali considerati come delle cose è un lavoro infinito e che dà poco frutto, ma cercare ciò che essi sono nell'intelletto è una ricerca facile ed utile. Se infatti consideriamo la somiglianza sostanziale di individui numericamente differenti, otteniamo la specie; se poi consideriamo le somiglianze sussistenti tra differenti specie, abbiamo il genere. Raggiungiamo dunque gli universali spogliando col pensiero le sostanze delle forme e degli accidenti per i quali esse differiscono. Se non esistono individualmente, si può almeno pensarli individualmente, ed esaminare a parte questi universali che non hanno un'esistenza a parte.

Nello stesso tempo, si vede di che natura sia l'accademismo di Giovanni di Salisbury. Questo pensatore ha il gusto del buon senso e delle soluzioni chiare, l'orrore della confu-

sione e del verbalismo. Giovanni di Salisbury aspetta di essere certo per permettersi di affermare qualcosa. Di fronte alla logomachia di cui si compiacciono i suoi contemporanei nella questione degli universali, egli sospende il suo giudizio alla maniera degli accademici, ma non è assolutamente per il gusto dell'incertezza, e quando vede aprirsi innanzi a lui un'uscita razionale per venir fuori da questo labirinto, non esita un solo istante ad impegnarvisi. Se il vero Dio, egli dice, è la vera sapienza degli uomini, allora l'amore di Dio è la vera filosofia. Completo filosofo non è allora colui che s'accontenta d'una conoscenza teorica, ma colui che vive la dottrina al tempo stesso che l'insegna; seguire i precetti veri che s'insegnano, questo è veramente filosofare. « Philosophus amator Dei est »: con questo appello all'amore e alla pietà termina e si corona questa concezione di vita che fu quella di uno spirito indubbiamente piú delicato che potente, ma cosí fine, ricco, e cosí perfettamente colto che la sua presenza ravviva e nobilita nel nostro pensiero l'immagine dell'intero XII secolo.

II - PIETRO ABELARDO E I SUOI AVVERSARI

L'attività cosí ricca e varia delle scuole di Chartres e la composizione di enciclopedie scientifiche o popolari rappresentano soltanto un aspetto dell'attività filosofica del XII secolo. Mentre Platone e la analisi del *Timeo* formano la delizia dei maestri di Chartres, vediamo la logica prendere uno slancio inatteso, introdursi piú indiscretamente che mai nella teologia e ravvivare l'antico antagonismo, che già abbiamo segnalato, tra il partito dei dialettici o filosofi e il partito dei mistici e dei teologi.

La forma meno interessante che, in questo momento, riveste la speculazione puramente razionale è quella che le danno quei dialettici impenitenti di cui Anselmo di Besate ci ha fornito il tipo e di cui si ritrova piú di un esemplare nel XII secolo. Il Cornificiano di Giovanni di Salisbury non è soltanto un ignorantello, è anche uno che ama spaccare il capello in quattro, e sembra che i Cornificiani reali non siano mancati

nelle scuole di Petit-Pont, sulle rive della Senna, dove, tra gli altri, insegnava Adamo Parvipontano. Vi si discuteva appassionatamente di questioni profonde, alcune delle quali, come la seguente, passavano allora per insolubili: quando un porco è condotto al mercato è l'uomo o è la corda che lo trattiene? Quando si acquista un mantello completo, se ne acquista anche il cappuccio? Le arguzie e i ragionamenti sofistici erano egualmente alla moda in questo ambiente. Ce n'erano di particolarmente celebri, che si chiamavano ragionamenti alla Gualon dal nome del loro inventore, e dei quali ecco due saggi: tu hai ciò che non hai perduto, tu non hai perduto le corna, quindi hai le corna; topo è una parola, una parola non rode il formaggio, quindi il topo non rode il formaggio. Il fatto piú notevole è che colui dal quale abbiamo questi esempi aggiunge che non bisogna servirsi di quest'arte in maniera provocatoria, ma che non bisogna neanche disprezzarla. Indubbiamente si deve tener conto di quanto in ciò spesso si trova come semplice tema di discussione per l'addestramento alla pratica dialettica; ma anche quelli che dapprima non vi vedevano che un esercizio di pura forma o un semplice gioco finivano per lasciarvisi prendere e per confondere la filosofia, o anche la teologia, con simili puerilità.

Ma altri maestri, nello stesso periodo, sapevano fare un uso migliore della loro ragione. Il piú celebre tra loro, Pietro Abelardo, è una delle piú notevoli personalità di questo XII secolo, cosí ricco di spiriti colti e di caratteri di forte tempra (1079-1142). Nato nel borgo di Pallet, vicino a Nantes, da un padre che aveva compiuto degli studi prima di abbracciare la carriera delle armi e voleva che tutti i suoi figli seguissero il suo esempio, Abelardo s'entusiasmò per lo studio delle lettere, specialmente della dialettica, al punto di rinunciare completamente alla vita militare. Andò a studiare a Parigi con Guglielmo di Champeaux, ma fece tale opposizione nella scuola del suo maestro che s'attirò la sua inimicizia e quella dei condiscepoli. Abelardo volle allora immediatamente fondare una scuola per dirigerla e, malgrado la giovane età, aprí quella di Melun. Il successo che vi riportò lo spinse a trasferire la sua scuola a Corbeil, per avvicinarsi a Parigi; ma allontanato dall'insegnamento da una malattia,

tornò per qualche anno nella sua provincia e ritornò quindi a Parigi per studiare retorica sotto la guida del suo antico maestro Guglielmo di Champeaux. Com'è ben immaginabile, Abelardo riprese ad opporsi al suo professore e, se si ha da credere alle sue parole, lo costrinse ad abbandonare la dottrina realista ch'egli sosteneva nella questione degli universali. Questa capitolazione imposta rovinò la fama di Guglielmo di Champeaux come professore di dialettica e la sua scuola si vuotò a vantaggio di quella di Abelardo. Seguiremo piú avanti questo dialettico combattivo nelle fasi della sua storia; egli stesso ci si presenta come un vero guerriero che attacca i maestri, cattura i loro uditori, li porta via come una specie di bottino, cinge d'assedio le scuole e le cattedre che desidera occupare. In Abelardo rimane sempre qualcosa dello spirito militare proprio della sua famiglia, ed egli conclude il racconto della sua lotta contro Guglielmo di Champeaux con un vero bollettino di vittoria.

Dopo aver sconfitto il suo maestro di dialettica e retorica, si diede un maestro di teologia, l'illustre Anselmo di Laon, con l'intenzione di fargli subire la stessa sorte. Dopo essersi disgustato con lui perché pretendeva glossare Ezechiele nella scuola stessa del suo nuovo maestro, lasciò Laon per Parigi e vi insegnò la teologia e al tempo stesso la filosofia con un successo straordinario. In questo periodo si colloca l'episodio del suo amore per Eloisa e della sua mutilazione; allora si fa religioso e continua la sua vita errabonda, spostando il suo insegnamento e la sua inquietudine in diversi monasteri, fino alla sua morte che sopraggiunse nel 1142.

Questo filosofo appassionato, questo spirito agitato, orgoglioso, combattivo, questo lottatore la cui carriera fu bruscamente interrotta da un episodio passionale che ebbe un drammatico epilogo, è forse piú grande per la potente attrazione che emana dalla sua persona che per l'originalità della sua speculazione filosofica. Vedere in lui il fondatore della filosofia medievale significa dimenticare gli sforzi fecondi di Giovanni Scoto Eriugena e soprattutto di sant'Anselmo; dare come *pendant* di Descartes, che nel XVII secolo distrugge la Scolastica, Abelardo che la fonda nel XII, è una brillante semplificazione della realtà. Se n'è fatto un predecessore di

Rousseau, di Lessing, di Kant, un libero pensatore che difende contro Bernardo i diritti della ragione, il profeta e il precursore del razionalismo moderno. Vedremo che giudizi di questa fatta sono l'esagerazione fino alla caricatura di alcuni tratti presi dalla realtà.

L'opera di Abelardo è duplice: teologica e filosofica. Dal punto di vista teologico si deve citare l'importanza storica del *Sic et non* (*Sí e No*). Quest'opera raccoglie le testimonianze in apparenza contraddittorie della Scrittura e dei Padri della Chiesa su di un gran numero di argomenti. Abelardo stabilisce in principio che non si debbono utilizzare arbitrariamente le autorità in materia di teologia. Quanto al motivo che ha determinato la composizione dell'opera, niente permette di vedervi, come talvolta ci si ostina a fare, il desiderio di distruggere il principio di autorità opponendo l'un l'altro i Padri della Chiesa; Abelardo, al contrario, dichiara esplicitamente che egli ha raccolto queste contraddizioni apparenti per sollevare dei problemi ed eccitare negli spiriti il desiderio di risolverli. Il metodo del *Sic et non* passerà interamente nella *Summa Theologiae* di san Tommaso, dove ogni questione pone in contrasto le autorità a favore e quelle contro, ma scioglie questa opposizione scegliendo, determinando e provando la soluzione. È inesatto anche sostenere che Abelardo abbia preteso di sostituire la ragione all'autorità in materia di teologia. Senza dubbio i teologi, unici competenti all'occorrenza, sono d'accordo con san Bernardo nel dire che Abelardo ha sbagliato sforzandosi d'interpretare razionalmente i dogmi, specialmente quello della Trinità. Ma se disgraziatamente talvolta egli ha confuso filosofia e teologia, egli è stato sempre fermo sul principio che l'autorità viene prima della ragione, che la dialettica ha come fondamentale utilità la chiarificazione della verità della fede e la confutazione degli infedeli, che la salvezza dell'anima, infine, ci viene dalle sante Scritture e non dai libri dei filosofi.

Io non voglio essere filosofo contraddicendo san Paolo, egli scriveva ad Eloisa, né essere un Aristotele per separarmi da Cristo, perché non c'è altro nome sotto il cielo in cui io mi possa salvare. La pietra sulla quale ho fondato la mia coscienza è quella sulla quale Cristo ha fondato la sua chiesa: *fundatus enim sum super firmam petram.*

Queste parole, che confermano la vita di Abelardo e la commovente testimonianza di Pietro il Venerabile sui suoi ultimi anni, non sono di un eretico. Egli può aver commesso degli errori teologici, che sono tutt'altra cosa dall'eresia; egli può anche, cosa piú grave per un cristiano, aver mancato del senso del mistero, ma la leggenda di Abelardo libero pensatore va relegata nel magazzino delle antichità.

D'altra parte non è al suo *Sic et non*, semplice raccolta di problemi, che Abelardo ha dovuto di trovarsi impegnato in difficoltà teologiche. Il suo pensiero personale su questi problemi si trova in scritti di stile completamente differente e che prolungano semplicemente la tradizione dei Padri e della Chiesa latina: il *De unitate et trinitate divina*, composto dopo il 1118 e condannato nel 1121, di cui esiste una duplice redazione; la *Theologia christiana*, composta dopo il 1123-24, e la *Theologia* (ordinariamente citata come *Introductio ad Theologiam*). A queste opere vanno aggiunti, oltre alle Lettere ad Eloisa, cosí ricche di indicazioni sull'uomo e sul suo pensiero, degli importanti Sermoni, e soprattutto il suo *Dialogo tra un Ebreo, un Filosofo e un Cristiano*, che risale probabilmente agli ultimi anni della sua vita, verso il 1141.

La parte piú importante dell'opera filosofica di Abelardo è nata dalla sua attività di professore di logica. Essa ci è nota attraverso parecchi scritti, uno dei quali, una *Dialectica*, edita da V. Cousin, e una serie di commenti pubblicati recentemente da B. Geyer: *Glosse a Porfirio*, *Glosse alle Categorie*, *Glosse al De Interpretatione*. Abelardo vi dispiega i doni eccezionali che fecero il successo del suo insegnamento: arte di porre le piú interessanti questioni filosofiche a proposito dei testi presi in considerazione, chiarezza nella discussione dei problemi, vigore delle formule nel momento di risolverli. I trattati di Boezio che egli commenta sono costantemente sotto i suoi occhi, ma, lungi dal lasciarsi conquistare dalle loro tendenze platoniche, egli li corregge scientemente nel senso di quello che egli ritiene essere il vero pensiero di Aristotele, e che in effetti qualche volta lo è, ma che è sempre il suo. Si deve ricordare d'altronde che Abelardo non conosce che una parte dell'opera logica di Aristotele, e che egli ignora tutto di opere come la *Fisica* o il *De anima*, la cui

conoscenza sarebbe stata d'importanza capitale per lui. Caso che forse non bisogna deplorare troppo, perché Abelardo gli deve d'essere stato costretto ad inventare.

Come tutti i professori di logica del suo tempo, Abelardo incontra la filosofia a proposito del problema degli universali. I problemi posti da Porfirio erano, in primo luogo, di sapere se gli universali esistono nella realtà o soltanto nel pensiero: « utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant »; poi, nel caso che essi realmente esistano, se sono corporei o incorporei; in terzo luogo se essi sono separati dalle cose sensibili o se sono vincolati ad esse. A queste tre questioni di Porfirio, Abelardo ne aggiunge una quarta di suo, destinata a diventare celebre come già lo erano le altre tre; i generi e le specie avrebbero ancora un significato per il pensiero, se gli individui corrispondenti cessassero di esistere? Per esempio, la parola « rosa » avrebbe ancora un senso se non ci fossero piú rose? La risposta a questi diversi problemi dipende dalla soluzione del primo: gli universali sono soltanto oggetti del pensiero, o esistono in realtà?

Una prima soluzione possibile è di ammettere che l'universale sia una cosa (*res*), ma anch'essa la si può intendere in due modi. Se si segue la dottrina di Boezio, si ammetterà che in una specie come la specie umana, per esempio, tutti gli individui possiedono in comune l'essenza dell'uomo, ma differiscono gli uni dagli altri per il gruppo di accidenti (statura, forma, colore, etc.), che fa sí che Socrate sia altro da Platone. L'universale « uomo » sarebbe dunque una essenza comune agli individui. Consideriamo adesso parecchie specie, uomo, cavallo e cane, per esempio; si dirà del pari che esse hanno in comune la stessa essenza del genere « animale », che tutte le contiene e all'interno della quale ciascuna si distingue dalle altre per la sua differenza specifica: l'uomo è animale come tutti gli altri animali, ma la sua differenza specifica, cioè « razionale », lo classifica nella specie uomo. Come la specie, dunque, il genere è un'essenza. Abelardo ha capito bene la posizione di Boezio commentatore di Porfirio, la difficoltà di cui essa è appesantita, e il modo in cui egli si trae d'impaccio. La difficoltà consiste in questo, che lo stesso universale (animale, uomo) deve essere contemporaneamente

tutto intero in se stesso e tutto intero in ciascuno degli individui di cui è il genere o la specie. La maniera in cui Boezio si trae d'impaccio consiste nel dire che, presi in se stessi, gli universali non sono che degli oggetti di pensiero, ma che essi sussistono realmente negli individui, resi corporei dai loro accidenti. Abelardo ritiene che questa relazione sia inaccettabile, perché, se delle alte autorità filosofiche le sono favorevoli, la fisica le è contraria: « cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat ». Con « fisica » Abelardo vuol dire la natura dei corpi fisici. Ciò che l'esperienza testimonia è che le specie sono realmente distinte le une dalle altre; ora esse non potrebbero esserlo se possedessero in comune lo stesso genere. Se lo stesso universale « animale » esiste realmente, tutto intero, nella specie « uomo » e nella specie « cavallo », lo stesso animale che è razionale nella specie uomo è non razionale nella specie cavallo. Cosí una sola e medesima cosa è contemporaneamente se stessa e il suo contrario, il che è impossibile. Bisogna cercare un'altra soluzione.

La seconda risposta, in effetti, è piú vicina al vero. Essa consiste nel dire che gli individui non si distinguono gli uni dagli altri soltanto per le loro forme accidentali, ma per le loro stesse essenze, di modo che niente di ciò che si trova nell'uno si trova realmente nell'altro. Per coloro che accettano questa posizione, l'essenza di ciascun individuo è quindi realmente distinta dall'essenza di tutti gli altri individui, poiché nessun individuo ha in comune con altri né la materia, né la forma. Fino a qui tutto è chiaro. Disgraziatamente, essi vogliono conservare l'universalità dell'essenza, e per farlo senza cadere nelle difficoltà precedenti, dicono che le cose distinte sono tuttavia le stesse, se non *essenzialmente* (poiché ciascuna ha la sua propria essenza), almeno *indifferentemente*. Cosí, l'*in-differenza* (assenza di differenza) tra forme individualmente distinte in seno ad una medesima specie è sufficiente a render conto dell'universalità della forma specifica presso gli individui. In altri termini, per spiegare che individui che non hanno niente in comune sono simili, basta ammettere che essi non sono differenti. Tale sembra essere la soluzione in cui aveva cercato rifugio Guglielmo di Champeaux dopo essere stato sloggiato dalla prima da Abelardo, ma si capisce

che il suo temibile allievo l'abbia ugualmente scacciato anche da questa. Se si interpreta non-differenza in un senso puramente negativo, si ammetterà che Socrate non differisce in nulla da Platone come uomo, cosa che entrambi sono, ma bisognerà aggiungere che essi non differiscono nemmeno in nulla come pietre, cosa che non sono né l'uno né l'altro. Ci si correggerà dunque dicendo che è positivamente e come uomini che questi due individui non differiscono, ma si ricade a questo punto in tutte le difficoltà legate alla precedente soluzione, perché è la stessa. In senso passivo, *non differire da* è lo stesso che *accordarsi con*, e come sarebbe l'universale presente negli individui? Un universale non è, come certi sostengono, un «gruppo» di individui, perché esso è tutto intero in ciascuno di essi. L'universale è anteriore agli individui che vi si dispongono come nella loro specie; un gruppo è posteriore agli individui di cui si compone. Si tornerà allora a dire che Socrate concorda con Platone come umanità; ma se sono lo stesso uomo, in che cosa possono differenziarsi?

L'origine di tutte queste difficoltà è l'illusione che gli universali siano delle cose reali, se non in loro stessi, almeno negli individui. Non è la realtà in sé delle Idee di Platone che Abelardo attacca, ma la realtà dell'universale del genere nelle sue specie, o dell'universale della specie negli individui. La ragione di ciò è semplice: l'universale è ciò che si può predicare di parecchie cose; ora, non ci sono cose che, si prendano individualmente o collettivamente, si possano predicare di parecchie altre; ognuna di esse non è che se stessa e ciò che essa è. Da qui la decisiva conclusione di Abelardo; poiché questo tipo di universalità non può essere attribuito alle cose, non resta che attribuirlo alle parole. I grammatici distinguono tra i termini universali e i termini particolari o singolari. Un termine particolare non è predicabile che di un solo individuo, Socrate, ad esempio; un termine universale è quello che si è scelto per predicarlo d'una pluralità d'individui, presi uno per uno, ai quali esso si applica in ragione della loro natura. L'universalità non è dunque che la funzione logica di certe parole.

Si sarebbe tentati di credere che Abelardo qui ritorni semplicemente alla posizione di Roscellino, per il quale l'uni-

versale non era che un *flatus vocis*, un'emissione di voce. Ma non è questo, tuttavia, ch'egli vuol dire. Se Roscellino aveva ragione, ogni costruzione grammaticale corretta sarebbe valida logicamente, e la logica si ridurrebbe alla grammatica. Ma non è cosí perché grammaticalmente è altrettanto corretto dire: l'uomo è una pietra, che dire: l'uomo è un animale; ma solo la seconda proposizione è valida logicamente. Da qui questo nuovo problema: qual è la ragione per cui certi predicati sono validi logicamente, mentre altri non lo sono?

Questa domanda ripropone il problema del perché lo stesso nome non possa essere attribuito a parecchi individui. La risposta di Abelardo è che le cose si prestano per sé alla predicazione degli universali. Bisogna che sia cosí; infatti un'idea non può essere tratta dal nulla, e poiché gli universali non esistono al di fuori delle cose, bisogna bene che le cose abbiano di che giustificare la validità o l'invalidità logica delle predicazioni che vi si riferiscono. Questo fondamento dell'universale nelle cose è ciò che Abelardo chiama il loro « stato » (« status »), cioè la maniera di essere propria di ciascuna di esse. L'errore di quelli che attribuiscono una qualunque realtà agli universali è di confondere « uomo », che non è niente, con « essere un uomo », che è qualcosa. Allo stesso modo « cavallo » non esiste, ma « essere un cavallo » è una realtà. È da questa realtà concreta che bisogna quindi partire per spiegare la validità logica delle predicazioni, il che allora diventa possibile. Sarebbe impossibile, se non ci fosse che un solo individuo che fosse uomo, cavallo e cosí via, ma non è cosí. Due o piú uomini convengono in ciò, che ciascuno di loro « è uomo », cioè è nello « stato di uomo ». Qui non si tratta di ammettere che essi abbiano in comune qualche « essenza » che sarebbe quella dell'uomo; noi non ricorriamo a nessuna essenza, precisa Abelardo; si tratta semplicemente del fatto che certi individui si trovano ad essere ciascuno nello stesso stato di altri individui. Questi « stati » sono « le cose stesse costituite in tale o talaltra natura »; per trarne gli universali, ci basta cogliere la somiglianza comune degli esseri che sono nello stesso stato, e designarla con un nome: « Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas

possumus appellare quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit».

Resta da determinare il contenuto di questi universali nel pensiero. Per conoscerlo, osserviamo la loro formazione. Noi abbiamo degli organi sensoriali e percepiamo degli oggetti, un uomo o una torre, per esempio; in noi si forma un'immagine di ciascun oggetto, e questa immagine esiste sin d'allora indipendentemente da esso: se la torre in questione viene distrutta, possiamo ancora immaginarla. Queste immagini prodotte in noi dagli oggetti si distinguono dal resto delle immagini fittizie che in seguito noi stessi componiamo, come quando sognamo o immaginiamo una città che non abbiamo mai visto. Ma esse si distinguono ugualmente da ciò che abbiamo nello spirito quando pensiamo a « un uomo » o a « una torre » in generale. L'oggetto di pensiero, che è un termine particolare (il logico dice « singolare » = che designa un individuo), differisce da quello che è un termine generale o, come si dice, un « universale ». Se io parlo di Pietro o di Paolo individui determinati, la mia rappresentazione è di natura diversa che se parlo di « uomo »; io non mi rappresento la « torre di Cluny » come mi rappresento « una torre ». La mia rappresentazione di un individuo è un'immagine viva, precisa e determinata nei suoi dettagli; quella di un universale è debole, confusa e relativamente indeterminata: essa non conserva che gli elementi comuni agli individui simili da cui essa è tratta. Un universale non è dunque che un nome che designa l'immagine confusa estratta dal pensiero da una pluralità di individui di natura simile, e che sono, di conseguenza, nello stesso « stato ».

È per questo, d'altronde, che il termine « idea » mal gli si addice. Per parlare con proprietà, un'idea è l'atto unico e semplice per cui un intelletto si rappresenterebbe distintamente la pluralità di individui contenuti in una specie o in un genere. Tale è, come giustamente nota il grammatico Prisciano (XVII, 6 44), la conoscenza che Dio ha delle cose, e a buon diritto si parla delle idee di Dio, ma tale non è il caso dell'uomo. È vero che i nostri artigiani hanno l'« idea » di ciò che stanno per fare. Concependo in anticipo l'oggetto che si propongono di produrre, essi lavorano seguendo que-

sto modello, che passa per cosí dire nel corpo stesso dell'oggetto fatto a sua somiglianza. In questo modo gli uomini fanno delle spade o delle case, ma allora si tratta soltanto di oggetti artificiali, di cui in effetti noi abbiamo delle idee, e non di esseri naturali, di cui Dio ha le Idee perché egli li causa, ma di cui noi non abbiamo Idee perché non li causiamo. Per questo noi abbiamo delle cose soltanto immagini di origine sensibile; risalire oltre l'immagine fino alla pura intellezione delle cose ci è appena possibile, perché ce lo impedisce la percezione esteriore degli accidenti sensibili: « Homines qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt, et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit ».

Da questo fatto derivano delle importanti conseguenze epistemologiche. Le sole conoscenze precise attinenti ad oggetti reali sono, per l'uomo almeno, quelle degli esseri particolari. In tutti i casi di questo genere c'è « intellezione » propriamente detta (*intelligentia*); quando invece noi pensiamo il generale siamo nel vago, e non può piú trattarsi che di una opinione (*opinio*). Lo si vede bene con l'esperienza. Di tutto ciò che non hanno toccato con i loro sensi, gli uomini hanno piú opinione che conoscenza: « Unde homines in his quae sensu non attrectaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit ». Quando noi immaginiamo una città di cui ci hanno parlato, ma che non abbiamo mai visto, che sorpresa ci attende il giorno in cui la vediamo per la prima volta! I nostri universali non valgono di piú. Essi assomigliano alle forme interne alle cose come alle città che non abbiamo mai visto assomiglia l'immagine che ce ne facciamo: « ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere ». Si riassumerebbe forse senza inesattezza la posizione di Abelardo dicendo che dell'universale si ha soltanto opinione, e del particolare soltanto si ha sapere. Egli non si colloca sulla linea ideale che collega Aristotele a san Tommaso d'Aquino, ma piuttosto su quella che collega la grammatica speculativa a Guglielmo d'Ockham.

In effetti gli universali per Abelardo altro non sono che « il significato dei nomi », « nominum significatio ». Il procedimento con cui noi li formiamo si chiama « astrazione ». La materia e la forma ci sono sempre dati insieme dalla realtà, ma il nostro intelletto ha il potere di volgere la sua attenzione verso la sola forma o verso la sola materia. Questo atto di attenzione costituisce l'astrazione. Non c'è d'altronde alcun errore nel concepire cosí le cose. L'intelletto non si sbaglia pensando separatamente sia la forma sia la materia; si sbaglierebbe invece pensando che sia la materia che la forma esistano separatamente; ma si tratterebbe allora di una falsa composizione degli astratti, non della loro astrazione. Questa consiste unicamente nella maniera in cui l'attenzione si fissa sulle cose, quando essa considera separatamente ciò che separatamente non esiste. La conoscenza consiste nell'asserire come esistente insieme ciò che insieme esiste; l'opinione o l'errore consiste nel fatto che l'intelletto compone insieme ciò che nella realtà insieme non è. Questa spiegazione dell'astrazione si muove quindi su un piano puramente psicologico, per nulla certo incompatibile con l'ontologia aristotelica del conoscere, ma che le resta estraneo. Essa rimarrà nella scuola agostiniana del XIII secolo e riceverà la sua completa elaborazione nelle dottrine di Ockham.

Siamo ormai in grado di rispondere alle quattro domande formulate. I generi e le specie esistono, cioè designano delle cose realmente esistenti, o dei semplici oggetti d'intellezione? Per se stessi essi non esistono che nell'intelletto (« in intellectu solo et nudo et puro »), ma essi significano degli esseri reali, e cioè le cose stesse particolari che i termini particolari designano. Notiamo questa conclusione la cui importanza diventerà capitale nel XIV secolo: la sola realtà significata dai termini generali è quella che significano i termini particolari; non c'è di piú in « uomo » che in « Socrate », piuttosto di meno. Seconda domanda: gli universali sono corporei o incorporei? Per il senso che può avere si dovrà rispondere: come nomi, gli universali sono corporei, poiché la loro natura è quella delle parole pronunciate, ma la loro attitudine a significare una pluralità di individui simili è incorporea; le parole sono dunque dei corpi, il loro significato no; esse

sono, dice Abelardo, « incorporea quantum ad modum significationis ». Terza domanda: gli universali esistono nelle cose sensibili o al di fuori di esse? incorporei sono di due tipi: quelli che esistono al di fuori del sensibile, come Dio e l'anima, e quelli che esistono nel sensibile, come le forme dei corpi. In quanto designano delle forme di quest'ultimo tipo, gli universali sussistono nei sensibili, ma in quanto le designano come separate dai sensibili per astrazione, essi sono al di là del sensibile. Abelardo ritiene che si possano conciliare Platone e Aristotele, perché Aristotele dice che le forme non esistono che nel sensibile, il che è vero, ma Platone, l'« indagatore della fisica », dice che queste forme conserverebbero la loro natura anche se non cadessero piú sotto i nostri sensi, il che è egualmente vero. Quarta domanda: gli universali sussisterebbero ancora senza individui corrispondenti? Come nomi significanti gli individui essi cesserebbero di esistere, poiché non avrebbero piú degli individui da significare; tuttavia i loro significati sussisterebbero ancora, perché, anche se non ci fossero piú rose, si potrebbe ancora dire: la rosa non esiste.

Grande è l'importanza storica dell'opera logica di Abelardo. Essa infatti forniva l'esempio di un problema esclusivamente filosofico discusso a fondo e risolto per se stesso, senza alcun riferimento alla teologia. Abelardo non era il primo a trattare problemi di questo tipo: tutti i professori di logica del suo tempo si trovavano indotti a porli, e la quantità di possibili soluzioni che Abelardo considera conferma ciò che d'altra parte ci fa sapere Giovanni di Salisbury sull'estrema varietà delle risposte allora date a queste domande; ma la posizione di Abelardo è quella di un maestro che domina la controversia e la porta alla sua conclusione. Se ci si ricorda del carattere fondamentalmente teologico dell'opera di Giovanni Scoto Eriugena, si ammetterà senz'altro che, dopo Boezio, non era comparsa nessuna opera filosofica paragonabile a quella di Abelardo, e se si tiene conto dell'originalità del suo nominalismo, non si esiterà forse molto a sostenere questo paradosso, che la prima opera in lingua latina in cui siano state proposte delle idee filosofiche è del XII secolo dopo Cristo.

È certo, in ogni caso, che la logica di Abelardo ha influen-

zato profondamente il Medioevo. Due partiti allora si dividevano sul problema di sapere se la logica tratti di cose (*res*) o di parole (*voces*). Eliminando la prima soluzione Abelardo ha contribuito potentemente a rifare della logica una scienza autonoma, libera da ogni presupposto metafisico nel suo ordine proprio. Sotto questa forma essa si protrarrà nell'insegnamento logico delle Facoltà delle Arti per merito di grandi logici, oggi ancora cosí mal conosciuti, del secolo XIII: di Guglielmo di Sherewood (morto nel 1249), del suo discepolo di Parigi Pietro Ispano (morto nel 1277), delle *Summulae logicales* da cui Psello doveva prendere a prestito la sua logica, e di Lamberto d'Auxerre, la cui *Summa logicae*, che risale circa al 1250, s'ispira alla stessa tradizione. Ogni diritto ha il suo rovescio. Era cosa eccellente liberare una logica autonoma e autosufficiente come scienza, ma si rischiava di vedere un giorno questa stessa logica terminista erigersi a metodo metafisico. I tempi allora sarebbero stati maturi per produrre un Ockham. Abbiamo visto che lo stesso Abelardo non contestava l'esistenza in Dio delle Idee propriamente dette; non poteva d'altra parte servirsi della sua logica per criticare delle tesi metafisiche di cui ignorava l'esistenza, ma riducendo il reale all'individuale e l'universale al significato dei termini, egli poneva sicuramente le basi sulle quali questa critica logica della metafisica, alla quale egli non pensava, avrebbe potuto, un giorno, fondarsi.

Rinnovare tutto ciò che toccano è il vanto di spiriti di questo genere. La loro disgrazia è quella di essere le prime vittime delle loro scoperte. Dopo il semplice chierico professore di logica, incontriamo il monaco, professore di teologia. Un istinto sicuro lo conduce ancora una volta diritto al problema centrale della morale: quello del fondamento della moralità degli atti: problema per il quale non bastava essere un buon logico. Nel suo *Scito te ipsum*, Abelardo parte dalla distinzione tra vizio e peccato. Il vizio è un'inclinazione ad acconsentire a ciò che è sconveniente, cioè a non fare ciò che si deve e a non astenersi dal fare ciò che non si deve. Il vizio, per se stesso, non è un peccato, ma un'inclinazione a peccare, contro la quale noi possiamo lottare, e che è per noi anche un'occasione di merito. Aggiungiamo che, dato che l'abbia-

mo definito negativamente (non fare, o non astenersi dal fare), il peccato stesso è privo di sostanza: è non-essere, piuttosto che essere. Esso non consiste nell'inclinazione stessa del volere; infatti la nostra tendenza naturale può essere di compiere il male, nondimeno noi facciamo il bene se, mentre essa permane, agiamo contro di lei. Esso non consiste nemmeno nel risultato dell'atto stesso, preso, per cosí dire, nella sua materialità. Il peccato consiste precisamente nel non astenersi da ciò che non bisogna fare, cioè nell'acconsentirvi. Acconsentire al male significa disprezzare Dio, e l'intenzione di farlo è l'essenza stessa del peccato.

Ciò che è vero del male lo è anche del bene. Agire bene significa agire con l'intenzione di rispettare la volontà divina. Bisogna quindi distinguere tra la bontà dell'intenzione e la bontà del risultato (*opus*), come tra la malizia dell'intenzione e la malizia del risultato. Tra l'uno e l'altro non c'è maggior rapporto che tra padre e figlio. Il figlio di un uomo buono può essere cattivo: ugualmente il risultato di una azione buona può essere cattivo, e il fatto che l'intenzione da cui esso procede sia buona non cambia nulla della sua natura. Come il male, il bene si trova quindi posto tra l'inclinazione spontanea del volere e l'opera stessa (*opus*) che l'atto produce, nell'intenzione che dirige questo atto. Per questo l'atto stesso non ha altro valore che quello dell'intenzione che lo detta. Tuttavia non è lo stesso per l'atto (*operatio*) e per l'opera che ne risulta. Un'intenzione che per sé sia buona può avere come risultato un'opera per sé cattiva, o viceversa; ma l'atto morale dettato da una buona intenzione è sempre un atto buono, come quello dettato da un'intenzione cattiva è sempre cattivo. Cosí, per il bene come per il male, la moralità dell'azione si confonde con quella dell'intenzione.

Ma che cosa è una buona intenzione? Non è semplicemente un'intenzione che sembra buona. È quella che lo è realmente. Per agire bene, non basta quindi credere che ciò che si fa piaccia a Dio, bisogna che sia anche quello che Dio vuole che l'uomo faccia. Questa correzione cosí assennata impegna Abelardo in serie difficoltà. Egli vede bene che l'impressione personale di avere una buona intenzione non basta, altrimenti i persecutori di Cristo e dei martiri potrebbero

essere moralmente giustificati. Del resto, nessuno è giusto senza la fede. Ma allora, come potevano gli uomini avere delle buone intenzioni prima della predicazione del Vangelo? Durante la sua stessa predicazione Cristo annunciava la verità ad alcune città e altre le lasciava nell'errore. Anche adesso, molti degli infedeli sarebbero disposti a convertirsi se conoscessero il Vangelo, ma lo ignorano. Come potrebbero le loro intenzioni essere buone e buoni i loro atti?

Abelardo, seguendo da logico le conseguenze dei suoi principi, sostiene che è l'intenzione che decide. Coloro che non conoscono il Vangelo evidentemente non commettono alcun errore non credendo in Cristo. Come si peccherebbe contro una legge che si ignora? Senza dubbio può darsi che le opere di tali uomini siano effettivamente cattive, ma come renderli responsabili di esse, dato che non possono saperlo? Un uomo mira col suo arco ad un uccello che vede e uccide un uomo che non vedeva: il risultato è cattivo, l'atto stesso non lo è. I persecutori di Cristo hanno compiuto un'azione cattiva mettendolo a morte, ma se in coscienza hanno creduto di esser tenuti a farlo, avrebbero peccato di piú risparmiandolo. Tutto ciò andrebbe molto bene, se Abelardo non urtasse contro questa difficoltà teologica supplementare: in qualunque maniera moralmente si qualifichino i loro atti, quelli che muoiono senza aver conosciuto il Vangelo sono dannati. Come spiegarlo? Se ignorano il Vangelo e contravvengono alle sue leggi, non è tuttavia loro colpa! Ecco la risposta di Abelardo:

> Diciamo intanto che l'infedeltà in cui sono morti questi uomini è sufficiente alla loro dannazione, benché la causa di questa cecità, alla quale Dio li ha abbandonati, non ci risulti affatto.

Cosí, per una volta, maestro Pietro è rimasto a corto di argomenti, ma, si vedrà, non per molto.

Il *Sic et non* sembra risalire circa agli anni 1121-1122; nella sua *Theologia christiana*, che gli è di poco posteriore (1123-1124), Abelardo ha ritrovato la stessa difficoltà, ma essa vi si pone su di un piano in cui questa volta può risolversi, almeno parzialmente. Il principio secondo il quale la miscredenza esclude dal regno di Dio resta intatto, ma chi sono gli infedeli? I

filosofi pagani, ad esempio, meritano questo nome? Congiungendosi attraverso i secoli alla tesi di san Giustino, Abelardo assicura che quelli tra loro che hanno condotto una vita piú castigata hanno ricevuto da Dio una certa luce di verità. Essi hanno saputo che c'è un solo Dio; alcuni di loro, come vediamo leggendo sant'Agostino, hanno presentito il dogma della Trinità, o anche i misteri dell'incarnazione e della Redenzione. Poiché Dio ha rivelato l'essenziale delle verità salutari agli Ebrei attraverso i Profeti, ai pagani attraverso i filosofi, essi non sono scusabili se non hanno ascoltato gli insegnamenti dei loro maestri; al contrario, quelli di loro che li hanno ascoltati sono stati certamente salvati. Abelardo ritiene che molti pagani ed alcuni Ebrei lo siano stati e, tra i pagani, prima alcuni greci e poi i latini che hanno seguito la loro dottrina. Basta d'altronde vedere come hanno vissuto i filosofi per accertarsene. Ciò che sappiamo della loro vita attesta ch'essi hanno seguito la legge naturale che il Vangelo non ha fatto che portare alla sua perfezione. Non si dovrà quindi stupirsi dell'accordo delle loro vite con quello che il Vangelo raccomanda e di cui i Santi hanno dato l'esempio. Dopo aver portato parecchie testimonianze di ciò, Abelardo conclude:

> Constateremo dunque che la loro vita, come la loro dottrina, esprime al massimo grado la perfezione evangelica e apostolica, che essi non s'allontanano che poco o nulla dalla religione cristiana, e che essi sono uniti a noi, non soltanto per i loro costumi, ma per il nome stesso. Perché noi ci chiamiamo cristiani perché la vera sapienza, cioè la sapienza di Dio Padre, è Cristo: noi meritiamo dunque il nome di filosofi, se veramente amiamo Cristo.

Poiché il contrario è evidentemente altrettanto vero, come rifiutare ai veri filosofi il nome di cristiani? Forse essi non furono Gentili che di nazionalità, ma non per la fede: « Gentiles fortasse natione, non fides, omnes fuerunt philosophi ». Non si può dunque ammettere che essi siano stati condannati alla miscredenza e alla dannazione, essi, ai quali, lo stesso apostolo Paolo ne fa testimonianza, Dio ha rivelato i segreti della sua fede e i misteri profondi della Trinità. Giovanni Battista e tanti altri si sono salvati senza i sacramenti:

perché non i filosofi? Siamo noi piuttosto che dovremmo aver vergogna della vita che conduciamo vedendo come hanno saputo vivere questi uomini ammirevoli senza la rivelazione del Vangelo né l'aiuto della Grazia. Abelardo qui dunque dispiega senza ritegno quella tendenza che si avverte palesemente in tutta la sua opera, ma specialmente nella *Lettera VIII* ad Eloisa, a considerare la grazia come la pienezza della natura, o viceversa, come nel *Dialogo tra un Filosofo, un Ebreo e un Cristiano*, a concepire il Cristianesimo come la verità totale che in sé comprende tutte le altre. In quest'ultima opera, che fu interrotta dalla morte, si vede il Cristiano impegnarsi a convincere l'Ebreo e il pagano, non negando le verità a cui essi stessi si appellano, ma restituendole loro tutte, integrate in quella piú comprensiva e piú ricca della fede cristiana. Abelardo aveva uno spirito lucido e un cuore generoso. La rivelazione cristiana non è mai stata per lui la barriera insormontabile che divide gli eletti dai dannati e la verità dall'errore. Abelardo conosce dei passaggi segreti dall'una all'altra parte e gli piace credere che anche gli antichi ch'egli ama li abbiano già trovati. Egli stesso passa dalla fede alla ragione con una candida audacia di cui Guglielmo di san Teodorico e san Bernardo di Chiaravalle hanno avvertito troppo vivamente le conseguenze per potergliela perdonare: « nil videt per speculum, nil in aenigmate ». Tutto per lui era chiaro, anche il mistero. L'abbiamo detto, la sincerità della sua fede non è in discussione, ma la ragione dei filosofi gli sembrava troppo simile alla sua fede perché la sua fede non sembrasse troppo simile alla ragione dei filosofi. Non si può conoscerlo senza pensare a quei Cristiani letterati del XVI secolo, per esempio Erasmo, ai quali sembrerà breve la distanza tra la sapienza antica e quella del Vangelo; ma Abelardo non è una prefigurazione del secolo XVI: è un uomo del XII, nutrito della cultura antica come lo si era ai suoi tempi, che porta piú innanzi di altri una generosa fiducia nella cattolicità della verità e che l'esprime con il vigore unilaterale che caratterizza tutti i suoi scritti, di qualunque argomento essi trattino.

L'influenza di Abelardo fu immensa. Non si può dire che le piú eminenti qualità di un uomo siano la sola causa degli

effetti in cui esse sopravvivono dopo la sua morte, ma è almeno certo che la fine del XII secolo gli è debitrice del gusto del rigore tecnico e della spiegazione esauriente, anche in teologia, che troverà la sua completa espressione nella sintesi dottrinale del XIII secolo, Abelardo ha imposto uno *standard* intellettuale al di sotto del quale, ormai, non si accetterà piú di ridiscendere. È quanto la storia della teologia, anziché la storia della filosofia, farebbe meglio vedere nel Medioevo; infatti se talvolta egli fu sfortunato su questo terreno, gli illustri discepoli che ripresero e continuarono la sua opera sono sufficienti a provare ciò che aveva di fecondo lo spirito nuovo ch'egli aveva portato.

La figura e l'opera di Abelardo dominano tanto dall'alto l'insegnamento logico del suo secolo che noi saremmo tentati di dimenticare i suoi avversari, se egli stesso non ce ne avesse fatto ricordare almeno uno. Bisogna tuttavia diffidare di questo effetto di prospettiva. Guglielmo di Champeaux, che fa una figura meschina nel racconto di Abelardo, fu tutt'altro che un maestro rimbambito, geloso della nascente gloria di un allievo che lo cacciava successivamente da tutte le sue posizioni. Allievo a Parigi di Manegoldo di Lautembach, la cui influenza può averlo ben presto orientato verso la spiritualità, poi di Anselmo di Laon e di Roscellino, egli non abbandonò il suo insegnamento nella scuola cattedrale di Parigi che per riprenderlo all'abbazia di san Vittore, dove s'era ritirato. Se è esatto che egli entri per qualcosa nell'orientamento mistico che ben presto doveva prevalervi, la sua influenza sullo sviluppo della spiritualità medievale non è di minor importanza di quella che Abelardo ha esercitato sulla storia della logica. Fu in realtà amico costante di san Bernardo, e per ragioni completamente diverse alla loro comune opposizione ad Abelardo. Vescovo di Châlons-sur-Marne nel 1113, egli morí nel 1121.

Noi conosciamo le sue due successive soluzioni del problema degli universali attraverso il racconto che Abelardo ci ha lasciato, nell'*Historia calamitatum*, delle sue lotte vittoriose contro il suo maestro. La prima coincideva pressappoco con quella di Boezio, quale noi l'abbiamo vista discussa da Abelardo. Guglielmo di Champeaux insegnava una dottrina della

communitas universalium, intendendo con questo che l'essenza delle specie sarebbe comune agli individui, non essendo questi distinti gli uni dagli altri che per la varietà degli accidenti (« statura », « color », ecc.) che li individualizzano. Cosí, Platone e Socrate avrebbero in comune la stessa essenza « uomo » che da una parte diventerebbe Platone, dall'altra Socrate. Avendo obiettato Abelardo che, se l'essenza « uomo » è tutta intera in Platone, non può essere allo stesso tempo in Socrate, Guglielmo ripiegò su di una seconda posizione, quella dell'« indifferenza » degli universali, che abbiamo visto rifiutata da Abelardo. Dire che gli universali sono negli individui « indifferenter », come del resto aveva già detto Boezio (B. Geyer), era dire semplicemente che non c'era alcuna differenza, ma anzi somiglianza tra gli individui di cui le si afferma. È d'altronde ciò che Abelardo stesso ha riconosciuto: « Cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, idem pro indifferenti, id est consimili, intelligent ». Abbiamo visto Abelardo confutare questa seconda tesi riconducendola alla prima, ma, questa volta, il suo trionfo non fu forse cosí completo come egli ha creduto. Piú o meno, la sua posizione non si distingue affatto da quella a cui finí per arrestarsi Guglielmo. Platone e Socrate, dice lo stesso Abelardo, hanno questo di simile, che ciascuno di essi è nella condizione o stato di uomo. Tra la similitudine di *status* invocata da Abelardo e la somiglianza invocata da Guglielmo, la distanza non è per niente sensibile. Per Ockham, tutti e due sarebbero dei realisti. Abelardo è rimasto forse allievo di Guglielmo piú di quanto egli credesse. Comunque sia, ricordiamo le due formule di Guglielmo; né *communitas* né *indifferentia* sono morte con lui; nel XIII e anche nel XIV secolo esse troveranno ancora dei difensori.

Una terza posizione che abbiamo visto respinta da Abelardo è quella del « gruppo » (*collectio*). Nel suo *Metalogicon* (II 17), Giovanni di Salisbury attribuisce a Josselino di Soissons (morto nel 1151) una dottrina che rifiutava l'universalità agli individui presi singolarmente, ma la attribuiva loro presi collettivamente. D'altra parte V. Cousin ha pubblicato sotto il nome di Abelardo un trattato *De generibus et speciebus* che non può appartenergli, proprio perché sostiene

questa stessa tesi. È verosimile dunque che lo stesso Josselino ne sia l'autore, o, almeno, che questo scritto riproduca il suo insegnamento. La dottrina dell'universale concepito come gruppo vi è cosí definita:

Io chiamo specie, non quell'essenza dell'uomo che è soltanto in Socrate o in uno qualunque degli altri individui, ma il gruppo totale che la riunione degli altri singoli di questa natura forma (*sed totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae conjunctam*).

Benché essenzialmente molteplice perché si compone di individui, un popolo non è tuttavia meno uno come gruppo. Quando si dice « una specie, un universale, una natura », è questo genere di realtà collettiva che s'intende attribuire loro. Nell'individuo stesso la specie si presenta allora come una sorta di materia la cui individualità è la forma. Cosí, in Socrate, « uomo » è come una materia di cui la « socraticità » sarebbe la forma. Per la stessa ragione « uomo » qui non è concepito come una materia comune ai diversi individui del gruppo. Socrate ha la sua umanità, come Platone ha la sua, perché allo stesso modo che la « socraticità », che costituisce formalmente Socrate, non si riscontra in nessuna parte al di fuori di Socrate, l'essenza « uomo », sostegno della « socraticità » in Socrate, non si riscontra in nessuna parte fuori di Socrate. Si vede che qui si tratta a mala pena di un realismo degli universali. Questa dottrina sottolinea energicamente la realtà del singolare: attribuendo l'universalità al gruppo, essa non fa che constatare il fatto che si tratta precisamente di spiegare. Ma la tesi abelardiana dello *status* faceva di piú? Abbiamo visto Abelardo obiettare a Josselino che il gruppo è posteriore agli individui che lo compongono. Certo, e s'è appena visto che Josselino se n'era accorto. Ma quando Abelardo dice che lo *status* di Socrate e quello di Platone sono la stessa cosa, egli non evita meglio la difficoltà.

Se a questi tentativi di soluzione aggiungiamo la tesi della *conformitas* che abbiamo visto sviluppata da Gilberto de la Porrée, si concederà che Abelardo aveva da combattere una vera armata di realisti, e la varietà delle soluzioni proposte giustifica la divertita stanchezza di Giovanni di Salisbury. Tra questi maestri, ce n'è almeno uno che ha presentito le

alte implicazioni metafisiche del problema: è Adelardo di Bath. Questo inglese, formatosi a Laon e a Tours, deve il meglio della sua erudizione al gusto dei viaggi che lo condusse in Italia, in Sicilia, in Grecia e in Asia minore. Dobbiamo considerarlo dunque come colui che, dopo Gerberto d'Aurillac, è stato uno dei primissimi intermediari tra la scienza araba e le scuole d'occidente. Le sue *Quaestiones naturales* costituiscono la parte scientifica della sua opera, ma egli ha composto anche, tra il 1105 e il 1116, un trattato *De eodem et diverso*, opera di tipo « cantafavola », alternata in prosa e in versi come la *De consolatione philosophiae* di Boezio, di cui Hauréau ha molto ben sottolineato l'interesse per la storia del problema degli universali. Iniziando la sua analisi alla maniera dei nominalisti, Adelardo definisce il genere e la specie come nomi delle cose che essi contengono (« rerum subjectarum nomina sunt »). Aristotele ha dunque avuto ragione di dire che essi non esistono che negli individui; ma che essi esistano là soltanto non significa che siano nulla. Ogni essere che si vede è, nello stesso tempo e identicamente, individuo, specie e genere, ma lo si vede come individuo, come specie o come genere, secondo la visione piú o meno penetrante che il pensiero ne ha, e qui è Platone ad aver ragione. La conoscenza di un essere come individuo è la piú grossolana di tutte:

La sola conoscenza aperta ai non iniziati considera gli individui: quanto a quella che ravvisa la specie, essa mette in imbarazzo non soltanto i profani estranei alle lettere, ma anche grandemente gli stessi iniziati che sono a conoscenza del segreto. Abituati infatti a servirsi degli occhi per discernere le cose, a vederle lunghe, larghe, alte, e, che si tratti di una o di parecchie, circoscritte dal luogo che le circonda, essi sono come prigionieri di queste tenebre quando tentano di vedere la specie: essi non possono contemplarla né conoscerla in se stessa come semplice, senza numero, senza limitazione di luogo, né elevarsi alla semplice posizione della parola *specie*. A questo punto qualcuno, davanti al quale si parlava degli universali, domandò levando uno sguardo stupito: chi mi mostrerà il luogo dove essi sono? Tanto l'immaginazione turba la ragione e si oppone gelosamente alla sua penetrazione! Ma è cosí presso i mortali. Quanto al pensiero divino, che ha rivestito questa stessa materia d'un cosí delicato e vario mantello, è in grado di conoscere distintamente e senza l'impaccio dell'immaginazione la materia senza le sue forme, le forme le une senza le altre, o contempora-

neamente. Infatti, prima che tutte queste cose che vedete fossero cosí legate, esse erano semplici nello stesso Nous. Come e in che modo esse vi fossero è una questione piú delicata di cui si parlerà altrove. Per il momento torniamo al nostro proposito. Dato dunque che ciò che vedete è contemporaneamente genere, specie e individuo, Aristotele giustamente l'ha posto come esistente soltanto nel sensibile; non sono infatti che dei sensibili qualunque, esaminati piú da vicino. D'altra parte poiché nessuno li vede da sé allo stato puro e senza immaginazione, Platone ha detto ch'essi esistono e che sono visti al di fuori dei sensibili, cioè nel pensiero divino. Se del resto io stralcio tutto ciò per metterlo insieme, non intendo assolvere dall'errore tutto ciò che tutti ne hanno detto.

Quest'ultima frase ben dimostra che qui Adelardo non cerca nessun eclettismo. Egli non s'illude che gli avversari presenti possano contemporaneamente contraddirsi ed avere completamente ragione, ma egli suggerisce la distinzione di due piani, su ciascuno dei quali ciascuna delle due tesi opposte sarebbe vera. Abbiamo visto che Adelardo stesso, lungi dall'escludere completamente le idee, conservava la loro esistenza nel pensiero divino. Vediamo dunque prepararsi fin dall'inizio del XII secolo le sintesi cristiane del XIII che s'ispireranno ad Aristotele per interpretare l'ordine del sensibile ed a Platone per interpretare l'ordine del divino.

III - LA MISTICA SPECULATIVA

San Bernardo di Chiaravalle (1091-1153), questo grande uomo d'azione e straordinario condottiero d'uomini, in cui s'incarna il genio religioso dell'intera epoca sua, è anche uno dei fondatori della mistica medievale. Egli non nega l'utilità che, all'occasione, possono presentare le conoscenze dialettiche e filosofiche; ancor meno egli si lascerà trasportare a vituperare in astratto i filosofi e i dialettici, ma egli sostiene che la conoscenza delle scienze profane è di infimo valore a paragone di quella delle scienze sacre, e controlla da vicino i filosofi teologi del suo tempo. San Bernardo può anche fare qualche concessione di principio allo studio della filosofia, ma esprime il suo vero pensiero quando dichiara: la mia filosofia è di conoscere Gesú, Gesú Crocifisso. Quanto ai suoi

sentimenti riguardo ai dialettici, essi si rivelano nella lotta che egli condusse contro Abelardo e Gilberto de la Porrée, le cui tendenze generali e l'eccessiva indulgenza al ragionamento in materia di filosofia lo inquietavano profondamente. San Bernardo non ha certamente fatto nulla per introdurre l'avvento delle grandi filosofie scolastiche: egli ha un atteggiamento sospettoso rispetto ai tentativi contemporanei che lo preparano, ma elabora a fondo la sua dottrina dell'amore mistico e con questo si fa iniziatore di un movimento che si svilupperà nel corso dei secoli successivi.

La via che conduce alla verità è Cristo, e il grande insegnamento di Cristo è l'umiltà. Una cosa è il lavoro, un'altra il frutto del lavoro. Il lavoro che ci si impone per primo, se vogliamo conoscere, è di umiliarsi. L'umiltà può definirsi la virtú per la quale l'uomo, conoscendosi esattamente qual è, si sminuisce ai suoi propri occhi. Questa virtú conviene a coloro che nei loro cuori dispongono di gradini e come di momenti di ascesa per elevarsi progressivamente fino a Dio. Se seguiamo l'insegnamento di san Benedetto, ammetteremo che il numero dei gradini dell'umiltà è di dodici, ma questo santo ce li indica per salirci piuttosto che per contarli. Raggiungendo l'apice dell'umiltà, raggiungiamo anche il primo gradino della verità che consiste nel riconoscere la propria miseria; da questo gradino ne raggiungiamo ben presto un secondo, la carità, perché riconoscendo la nostra miseria, compatiamo la miseria del nostro prossimo; e da questo secondo gradino passiamo facilmente al terzo perché, in una eguale pietà per la nostra e per l'altrui miseria, piangiamo sui nostri errori e sulle nostre macchie, le detestiamo, aspiriamo alla giustizia e cosí purifichiamo il nostro cuore per renderlo capace di contemplare le cose celesti. Questi sono i tre gradini della verità che superano i dodici gradini dell'umiltà: al primo ci eleviamo con lo sforzo dell'umiltà, al secondo col sentimento della compassione, al terzo con l'ardore della contemplazione. Nel primo la verità è severa; nel secondo è pia, e pura nel terzo. È sottinteso del resto, se ci sono dei gradi dell'umiltà, ce ne sono anche dell'orgoglio; salire gli uni significa discendere gli altri, ed elevarsi sulla via del bene significa discendere quella del male. Il punto cul-

minante della conoscenza umana è raggiunto dall'anima nell'estasi, quando l'anima in qualche modo si separa dal corpo, si svuota e perde se stessa per godere di una specie di rapporto con Dio. Questo rapporto è una fusione e come una deificazione dell'anima per l'amore:

> Allo stesso modo che una gocciolina d'acqua che cade in una quantità di vino sembra diluirsi e scomparire per prendere il gusto e il colore del vino; allo stesso modo che l'aria inondata dalla luce solare sembra essa stessa trasformarsi in questa chiarezza luminosa, al punto che sembra essere non piú illuminata, ma luce; allo stesso modo, anche, ogni affetto deve giungere, presso i santi, a fondersi e a liquefarsi per passare interamente nella volontà di Dio. Come potrebbe, infatti, Dio, essere tutto in tutte le cose se nell'uomo restasse qualcosa dell'uomo? Indubbiamente la sua sostanza permarrà, ma sotto un'altra forma, un'altra potenza e un'altra gloria.

L'ultima frase, d'altronde, potrebbe rovesciarsi senza tradire il pensiero di san Bernardo perché, se l'uomo può cosí passare in Dio, quando la grazia realizza questa perfetta somiglianza e conformità della volontà umana con la volontà divina, la sostanza dell'uomo resta tuttavia anche allora infinitamente distinta dalla sostanza divina. Soltanto la carità può operare questa meraviglia di una unione perfetta in una distinzione radicale degli esseri. Accordo di volontà, ma non confusione di sostanze (« non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos »), ecco che cos'è questa comunione di voleri e questo accordo nell'amore. Ed è anche il termine supremo, al quale l'uomo crede talvolta di giungere per un istante in questa vita nell'estasi, e che raggiunge per sempre soltanto nella visione beatifica. Tuttavia, anche allora, l'unione dell'uomo con Dio non è in niente paragonabile a quella del Figlio col Padre, che non è piú un'unione, ma la stessa unità: « Felix unio, si experiaris: nulla si comparaveris ».

La profonda influenza esercitata da san Bernardo dipende da molteplici cause: il prestigio della sua santità, l'eloquenza del suo stile e l'autorità di riformatore religioso. Dobbiamo tuttavia notare a parte altre due cause: egli ha fondato la sua dottrina su un'esperienza personale dell'estasi, e di questa esperienza ha dato un'interpretazione completamente elaborata. Nella lunga serie dei suoi sermoni sul *Cantico dei*

cantici, san Bernardo ha chiaramente affermato che l'unione estatica dell'anima con Dio era per lui un'esperienza familiare. Indubbiamente, egli aggiungeva ch'essa è incomunicabile. Chi non l'ha provata non può sapere che cos'è, e chi l'ha provata è incapace di descriverla. Del resto, anche se lo potesse, noi non ne saremmo avvantaggiati, perché l'estasi è strettamente individuale e l'esperienza di uno non ci insegnerebbe nulla su ciò che può essere quella degli altri. Si può, invece, speculare sulle sue cause e sulle condizioni che la rendono possibile.

In un atto di pura carità, poiché egli è la Carità, Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Questa immagine si trova principalmente nella volontà, cioè nel libero arbitrio. Creata per un atto d'amore divino, la volontà dell'uomo è essenzialmente un amore divino, una carità. Si può dire dunque che, come Dio ama naturalmente se stesso, la volontà dell'uomo ama naturalmente Dio. Il fatto che l'uomo ami se stesso non vi è di ostacolo. In quanto l'uomo si ama come Dio lo ama, c'è accordo perfetto della sua volontà con la volontà divina: c'è dunque somiglianza perfetta tra l'uomo e Dio. È questo che san Bernardo chiama l'unione con Dio. Non si tratta, dunque, di una comunità di essenza che unirebbe l'essere umano all'essere divino, ma di una comunità in forma di somiglianza che si fonda essa stessa su d'un perfetto accordo di volontà. Amare Dio per se stesso, come Dio si ama, significa aver messo d'accordo la nostra volontà con la sua: è quindi, restando sempre noi stessi, fare una cosa sola con lui.

Considerato nella sua essenza, il peccato consiste nell'atto per cui l'uomo vuole se stesso per se stesso, o vuole per sé le altre creature di Dio, invece di volere se stesso e il resto per Dio. Questo «proprio volere» ha reso l'uomo dissimile da Dio, ma l'effetto della grazia della Redenzione è di restaurare l'uomo nella somiglianza divina che ha perduto. La vita cristiana è quindi tutt'uno con la mistica, e questa a sua volta può essere considerata come una rieducazione all'amore. Amare Dio per se stesso significa amarlo di un amore disinteressato, cioè, come spiega san Bernardo nel suo *De diligendo Deo*, d'un amore che trova in se stesso la propria ricompensa. Certamente Dio ricompenserà l'amore, ma poiché

l'amore esclude ogni prospettiva di ricompensa, è allo stesso tempo contraddittorio amare Dio in vista di una ricompensa e amarlo senza essere ricompensati. Una volta condotto a questa purezza d'intenzione l'amore che l'uomo porta naturalmente a se stesso non si oppone all'amore di Dio per Dio, perché l'uomo è ritornato lui stesso l'immagine di Dio. Non essendo piú che un amore di Dio per Dio, l'amore che egli ha per sé aderisce all'amore con cui Dio l'ama e intenzionalmente coincide con esso. È a questo punto che, se Dio vuole, può unire a sé l'anima come una sposa, amarsi in quest'immagine di se stesso come si ama in sé. L'estasi non è altro che il punto estremo di questa unione di volontà e di questa coincidenza d'un amore con l'amore divino.

Guglielmo di san Teodorico (morto nel 1148) scomparve un po' nella gloria di san Bernardo, ma la storia incomincia a rendergli giustizia. Egli lo merita, perché questo amico di san Bernardo era esattamente suo contemporaneo, e l'intimo accordo delle loro dottrine non autorizza a confonderli. La sua opera piú celebre è l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* (spesso chiamata *Epistola aurea*), ma bisogna aggiungervi almeno due altri scritti, il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*. Come la dottrina di san Bernardo, quella di Guglielmo si sviluppa interamente nel quadro della vita monastica. Le scuole profane insegnano l'amore profano secondo l'*Ars amatoria* di Ovidio; i chiostri devono essere delle scuole religiose dove s'insegna l'amore divino. La dottrina di Guglielmo sarà dunque, anch'essa, una scienza dell'amore, ma essa differisce da quella di san Bernardo per il ruolo piú importante che vi gioca la dottrina agostiniana della memoria. L'amore di Dio è stato da lui naturalmente inserito nel cuore della sua creatura. L'amore umano dovrebbe dunque tendere naturalmente verso Dio come in virtú del suo proprio peso, ma il peccato originale lo distoglie, e lo scopo della vita monastica è di ricondurre l'amore dell'uomo verso il suo creatore.

Il metodo da seguire per pervenirvi impone dapprima uno sforzo per conoscere se stesso. L'anima conosce se stessa conoscendosi come fatta ad immagine di Dio nel suo pensiero (*mens*). Nello stesso pensiero si trova come un punto segreto,

dove Dio ha per cosí dire lasciato la sua impronta affinché noi possiamo sempre ricordarci di lui. Con sant'Agostino, chiamiamo « memoria » questo recesso profondissimo del pensiero. Diremo allora che la nostra « memoria » segreta genera la nostra ragione e che la volontà procede dall'una e dall'altra. Questa trinità creata rappresenta la trinità creatrice in noi, la memoria corrisponde al Padre, la ragione al Verbo e la volontà allo Spirito Santo. Generate da una memoria che non è essa stessa che l'impronta di Dio sull'uomo, questa ragione e questa volontà non dovrebbero avere altro oggetto che Dio. L'effetto della grazia divina è di raddrizzare le facoltà dell'anima guastate dal peccato, affinché l'amore con cui noi amiamo Dio coincida con quello con cui egli si ama in se stesso e si ama in noi. Piú l'anima recupera la somiglianza con Dio che le apparteneva per diritto di nascita, e che non avrebbe mai dovuto perdere, meglio essa conosce Dio conoscendo se stessa: la somiglianza dell'anima con Dio costituisce la sua conoscenza di Dio.

Dopo san Bernardo e Guglielmo di san Teodorico, la grande spinta mistica cistercense perde il suo vigore e i loro continuatori si orientano piuttosto verso il moralismo religioso. Alcuni tra loro, tuttavia, hanno accolto nelle loro opere elementi filosofici la cui azione doveva essere duratura. Questo è, in particolare, il caso di Isacco, abate del monastero cistercense della Stella dal 1147 al 1169 (da qui il suo nome di Isacco Stella), e del monaco Alchiero di Chiaravalle. A dire il vero, le loro opere sono piú l'espressione d'una speculazione orientata verso la mistica, che esempi di mistica speculativa.

L'inglese Isacco ci ha lasciato, come altri cistercensi che hanno seguito l'esempio di san Bernardo, una serie di Sermoni sul *Cantico dei cantici*, ma egli cerca Dio meno attraverso l'estasi che attraverso la metafisica. Questo è sicuramente il caso di un gruppo di otto di questi sermoni (XIX-XXVI) dove Isacco eleva il pensiero fino a Dio con un'analisi dialettica ad un tempo solida e sottile della nozione di sostanza. Questo bel brano di metafisica è il tipo perfetto di una teologia fondata sulla nozione di Dio come pura essenza. Vi si sono scoperte diverse influenze, ad esempio quella di Dionigi e di Anselmo, ma si può aggiungere loro, volen-

dolo, quelle di Boezio e di Gilberto de la Porrée, senza che l'originalità di Isacco ne sia sminuita. Queste pagine sono una testimonianza notevole della profonda penetrazione della spiritualità da parte della metafisica in quest'epoca. Esse testimoniano, inoltre, la diffusione, verso la metà del XII secolo, di una specie di platonismo astratto, per il quale la manipolazione dialettica delle essenze costituiva la spiegazione razionale tipo della realtà. Ma l'opera piú celebre e piú influente di Isacco è la sua *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*, scritta su richiesta di Alchiero di Chiaravalle. Questa epistola è un vero trattato sull'anima, che dovette il suo successo alla minuziosa classificazione delle facoltà ch'essa contiene. Vi sono tre realtà, il corpo, l'anima e Dio; di nessuna di esse noi conosciamo l'essenza, ma conosciamo l'anima meno del corpo, e il corpo meno di Dio. Fatta ad immagine di Dio, l'anima è stata definita da un filosofo come la *similitudo omnium*. Posta tra Dio e il corpo, essa conviene in qualcosa sia con l'uno che con l'altro, e, per la sua stessa posizione intermedia, ha una parte bassa, un centro e una sommità. La parte bassa dell'anima, o immaginazione, è imparentata con la parte piú elevata del corpo che è la sensibilità; la parte piú elevata dell'anima, l'intelligenza, è imparentata con Dio. Tra queste due facoltà estreme si dispongono tutte le altre secondo un ordine ascendente partendo dal corpo: senso corporale, immaginazione, intelletto, intelligenza. La ragione è quella facoltà dell'anima che percepisce le forme incorporee delle cose corporee:

> Essa astrae (*abstrahit*) dal corpo ciò che è fondato nel corpo, non con un'azione, ma con una considerazione, e, benché essa veda che ciò non sussiste attualmente che nel corpo, percepisce tuttavia che non è un corpo. In effetti, la natura stessa del corpo, secondo la quale ogni corpo è corpo, non è corpo. Tuttavia, essa non sussiste in alcun luogo fuori del corpo, e la natura del corpo non si trova che nel corpo, benché essa non venga ad essere né un corpo, né la somiglianza di un corpo. La ragione dunque percepisce ciò che non percepiscono né i sensi, né l'immaginazione, per esempio le nature delle cose corporee, le loro forme, differenze, proprietà, accidenti, tutte cose che sono incorporee, ma che sussistono fuori dei corpi soltanto per la ragione, perché le sostanze seconde (cioè le nozioni astratte) non sussistono che nelle sostanze prime (cioè gli individui concreti).

Isacco non considerava certamente gli universali come cose, e nemmeno egli dice che essi non siano che dei nomi, ma la *consideratio*, che non è un'*actio*, a cui per lui si riduce l'astrazione, lo lascia ancora ben lontano da quel che sarà la dottrina di Tommaso d'Aquino. Ancor piú egli se ne distingue per quello che prende a prestito da Boezio a proposito dell'intelletto e dell'intelligenza. Per *intellectus* egli intende la facoltà dell'anima che percepisce le forme delle cose veramente incorporee, per esempio l'anima, e per *intelligentia* la facoltà di conoscere il solo supremo e puro incorporeo che è Dio. Tutti i temi platonici convergono in questo punto della sua dottrina. Questa *intelligentia* gli viene da Boezio; attraverso Agostino essa eredita da Plotino la sua attitudine a ricevere l'illuminazione divina e a risalire cosí fino all'origine stessa della luce; attraverso Eriugena essa eredita da Massimo e da Gregorio le « teofanie » che discendono in lei da Dio, come, inversamente, le immagini risalgono dal corpo verso di lei. Questo sincretismo mostra come uno spirito limpido e fermo potesse allora contenere in una sola dottrina ciò che Abelardo aveva insegnato sulla natura della conoscenza razionale e le aperture preparate dalla mistica speculativa alla sommità dell'anima per permetterle di raggiungere Dio.

Se, come si ammette comunemente, il *De Spiritu et anima* è opera di Alchiero di Chiaravalle, e anche, come s'è detto, una risposta alla *Epistola* di Isacco, bisogna riconoscere che fu una replica assai povera. Questo trattato rimane tuttavia un documento storico interessante, perché è una compilazione di innumerevoli nozioni sull'anima e di classificazioni delle sue facoltà, prese a prestito da tutte le fonti latine allora accessibili, a partire da Lattanzio, Macrobio, Agostino e Boezio, fino a Ugo di san Vittore e Isacco Stella stesso. Niente era piú prezioso di una simile raccolta perché ciascuno poteva trovarvi, in ogni circostanza, proprio la psicologia di cui aveva bisogno. Inoltre, questa compilazione ebbe la buona ventura di passare molto presto per opera di sant'Agostino, il che le conferí un'autorità eccezionale. Essa gli sarà ancora attribuita da Alberto Magno, le cui tendenze personali vi trovavano piena soddisfazione; ma san Tommaso d'Aquino,

cui essa non conveniva, si mostrerà piú chiaroveggente sulla sua origine, e non nasconderà il disprezzo ch'essa gli ispirava: « Liber iste De spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cistercensis fuisse: nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur » (*Qu. Disp. de anima, XII, ad Im.*). Condanna senza appello presso i filosofi, ma il *De spiritu et anima* rimane un libro al quale non può fare a meno di ricorrere lo storico di Alessandro di Hales e di Alberto Magno.

Il secondo focolare della mistica speculativa del XII secolo è l'abbazia parigina dei canonici agostiniani di san Vittore. Ugo di san Vittore (1096-1141) nato in Sassonia, educato dapprima all'abazia di Hammersleben, poi a san Vittore, ove poi insegnò fino alla sua morte, è un teologo di alto livello. Spirito vasto e lucido, egli si sforza di raccogliere nelle sue opere l'essenziale delle scienze sacre e profane, ma per volgerle alla contemplazione di Dio ed all'amore. Quando parla della dialettica e degli studi profani che si credono fine a se stessi, Ugo di san Vittore può esprimersi in termini severi. Lo troviamo allora perfettamente d'accordo con san Bernardo e Guglielmo di san Teodorico. I novizi ai quali egli si rivolge non debbono pensare di essere entrati a san Vittore per istruirsi in una scuola di arti liberali. Ciò che ha importanza per loro è, in primo luogo, la riforma dei costumi e il tirocinio della vita contemplativa. Ma bisogna anche stare attenti all'equivoco latente sotto le formule significative di cui talvolta ci si è serviti per definire un atteggiamento di questo tipo, ad esempio: « Ugo di san Vittore non è che un mistico ». Si può essere un sommo mistico senza saper né leggere né scrivere; si può essere un sommo mistico, piú o meno istruito, senza integrare il proprio sapere alla propria vita mistica; si può essere un mistico molto istruito e preoccupato di volgere il sapere stesso in contemplazione. Ugo di san Vittore appartiene a quest'ultimo gruppo, ed è per questo che la sua dottrina non è priva d'interesse per la storia del pensiero medievale. La vita del monaco, come egli l'ha concepita, è riempita da una serie di esercizi disposti in ordine gerarchico: la lettura o l'insegnamento, la meditazione, la preghiera, l'azione, infine la contemplazione, nella quale « raccogliendo in certo modo il frutto di ciò che precede, si

gusta in questa stessa vita quello che sarà un giorno la ricompensa delle opere buone». Si capisce che, poiché questa ricompensa deve essere la gioia eterna dell'amore divino, fin da questa vita, la contemplazione di Dio non si separa dall'amore. Essa nondimeno si appoggia sull'insieme delle scienze umane, e non è ignorandole che intende superarle. Lontano dal disprezzarle, Ugo le ritiene salutari. Imparate tutto, egli diceva, e vedrete in seguito che non c'è niente di inutile. Infatti, il *De sacramentis* è una vera Summa teologica e il *Didascalion* si propone d'insegnare ciò che si deve leggere. Poiché la scienza è il risultato della lettura e della meditazione, Ugo di san Vittore ci offre in questa *Arte di leggere* metà della metodologia, la sola, a vero dire, che sia trasmissibile.

Le scienze si riducono a quattro e queste contengono tutte le altre: la scienza teorica, che cerca di scoprire la verità; la scienza pratica che considera la disciplina dei costumi; la meccanica che presiede alle azioni della nostra vita; la logica che ci insegna la scienza di ben parlare e discutere. La scienza teorica o speculativa comprende la teologia, la matematica e la fisica: la matematica stessa si divide in aritmetica, musica, geometria e astronomia. La scienza pratica si suddivide in morale individuale, domestica e politica. La meccanica a sua volta si divide in sette scienze: tessitura, fabbrica d'armi, navigazione, agricoltura, caccia, medicina, teatro. La logica infine, che è la quarta parte della filosofia, si divide in grammatica e in arte di discorrere, e quest'ultima comprende in sé la teoria della dimostrazione, la retorica e la dialettica.

Fra tutte queste scienze ce ne sono sette che meritano in maniera particolare di essere studiate, sono quelle che formano il *trivium* e il *quadrivium*. Si dà loro questo nome perché esse sono come le vie che conducono e introducono l'anima alla sapienza. Gli antichi le possedevano cosí perfettamente, e questa conoscenza li ha resi cosí sapienti, ch'essi hanno scritto piú cose di quante non ne possiamo leggere; i nostri scolastici, invece, non sanno e non vogliono conservare la misura adatta nell'istruirsi, ed è per questo che noi abbiamo molti studenti e pochi sapienti. Per questo l'abate di san Vittore dedica loro questo trattato di studi.

Si vede dunque che, pur essendo un mistico, il nostro teologo è in primo luogo un maestro desideroso di vedere i suoi discepoli seguire, come gli altri e meglio degli altri, il corso ordinario delle scienze profane. Egli insiste anche con forza sul punto che le sette arti liberali sono inseparabili e che si ha sempre torto quando si crede di conseguire la vera sapienza applicandosi ad alcune di esse e trascurando le altre. Le scienze fondamentali sono collegate e si sostengono reciprocamente in maniera tale che, se una viene a mancare, le altre non bastano piú a formare un filosofo. Egli afferma non soltanto la necessità delle conoscenze profane, ma anche si rappresenta l'acquisizione dell'umano sapere sotto un aspetto che non ha niente di mistico. La sua teoria della conoscenza è la teoria aristotelica dell'astrazione, ch'egli tuttavia interpreta in senso completamente psicologico, come aveva fatto Abelardo e come si fa ancora ai giorni nostri nei manuali elementari di psicologia. Astrarre per lui consiste semplicemente nel fissare l'attenzione su di un elemento del reale per considerarlo a parte. L'esempio tipico di astrazione è quello del matematico che, distinguendo con la ragione gli atti confusi del reale, « considera » il punto, la linea e la superficie come degli atti distinti, benché essi nella realtà siano confusi. È degno di rilievo il fatto che questa dottrina, che si conosceva soltanto in funzione della logica, abbia potuto essere ammessa e interpretata da spiriti tanto differenti quali furono Abelardo, Giovanni di Salisbury, Isacco Stella e Ugo di san Vittore. Il successo della logica di Aristotele ha preparato le vie al trionfo che doveva riportare la sua filosofia, fin dal momento in cui le sue opere saranno tradotte in latino, nel secolo XIII.

Ugo di san Vittore, dunque, corona con una dottrina mistica una filosofia che si richiama ai poteri ordinari dell'intelligenza. E questa mistica consiste assai meno nell'attribuirsi delle esperienze o delle rivelazioni eccezionali che nel cercare delle interpretazioni allegoriche delle cose naturali e nel condurre l'anima verso la pace interiore. Simile all'arca di Noè che galleggia sulle acque del diluvio, l'anima galleggia sull'oceano del mondo: in attesa che la malvagità passi e che cessi il diluvio, bisogna che noi abitiamo nell'arca; ne usciremo piú tardi, quando il mondo esterno non avrà piú niente

di perituro, e l'uomo interiore niente di corrotto: entreremo allora nella pace perpetua e nella casa di Dio.

Considerata anche nel suo contenuto stesso l'opera di Ugo di san Vittore merita la nostra attenzione. Il *De Sacramentis* è già una vasta somma teologica di cui sono notevoli le proporzioni e l'ordinamento interno; vi trova posto tutta la storia del mondo e vi si ordina attorno a due fatti che ne segnano i momenti critici, la sua creazione e la sua restaurazione: l'opera di creazione, per la quale sono state fatte le cose che ancora non esistevano, cioè la costituzione del mondo con tutti i suoi elementi; l'opera di restaurazione per la quale ciò che era perito è stato rifatto, cioè l'incarnazione del Verbo e i Sacramenti. Le sacre Scritture hanno come argomento l'opera della restaurazione; le scienze profane hanno come proprio oggetto l'opera di creazione. Le Scritture hanno tuttavia dovuto esporre come è stato creato il mondo, perché non si poteva spiegare la redenzione dell'uomo senza narrarne la caduta, né raccontarne la caduta senza parlare della sua creazione. Ora, poiché il mondo è stato fatto in vista dell'uomo, bisogna spiegare la creazione di tutto il mondo per far capire quella dell'uomo: ma il racconto della Scrittura può essere utilmente rischiarato dalle interpretazioni della ragione. Infatti, nelle interpretazioni che propone, Ugo di san Vittore s'ispira principalmente a sant'Agostino, e a dire il vero le riduce al minimo indispensabile; ma il poco che egli dà ha spesso un sapore particolare perché il suo agostinismo lo conduce a delle prospettive analoghe a quelle che piú tardi sosterrà Descartes. Egli, in particolare, riprende il tema, cosí frequente nel Medioevo, del *Cogito* di sant'Agostino (*Soliloq.* II 1 1), ripreso piú tardi da Scoto Eriugena nel *De divisione naturae* (1 50), da cui l'ha preso a prestito Eirico d'Auxerre in una delle sue glosse, e che qui ricompare in una forma particolarmente netta. Ugo infatti pone come prima conoscenza quella della nostra esistenza. Noi non possiamo ignorare di esistere, e ancor piú esattamente, l'anima non può ignorare di esistere e di non essere un corpo; e noi sappiamo anche di non essere sempre esistiti e di aver avuto un principio; è stato dunque necessario un primo autore del nostro essere, che è Dio. Questa deduzione annuncia l'analoga via che se-

guiranno le *Meditazioni metafisiche*. Ugo di san Vittore ammette, egualmente, come farà Descartes, che Dio non vuole le cose perché sono giuste, ma che esse sono giuste perché Dio le vuole.

La causa prima di tutto è la volontà del Creatore; nessuna causa antecedente la muove perché essa è giusta per se stessa. In effetti, la volontà di Dio non è giusta perché ciò che egli ha voluto è giusto, ma ciò che egli ha voluto è giusto proprio perché egli l'ha voluto... Se quindi si chiede perché ciò che è giusto è giusto, si risponderà con ragione: perché ciò è conforme alla volontà di Dio, che è giusta. E se inoltre si domanda perché la volontà di Dio è giusta, si risponderà con ragione che la causa prima, che è per sé ciò che è, non ha causa. È soltanto da lei che è uscito tutto ciò che è; quanto a lei, non è uscita da nulla poiché è eterna.

Lo studio delle opere di Riccardo di san Vittore (morto nel 1173), discepolo e successore di Ugo, non aggiungerà nessun nuovo tratto a ciò che sappiamo della filosofia medievale, ma egli è uno dei grandi nomi della mistica speculativa. Se non è, come talvolta si dice, il primo a chiedere un fondamento sensibile per le prove dell'esistenza di Dio, egli per lo meno sottolinea questa esigenza con maggior forza di quanto non avesse fatto Anselmo nel suo *Monologion*. E conviene anche notare che è sempre lo spirito anselmiano che lo anima, e, al di là di quello di sant'Anselmo, quello di sant'Agostino. Tutte le prove dell'esistenza di Dio prendono a prestito qualcosa dal sensibile: esse si distinguono soprattutto per ciò che ne prendono a prestito. Per Riccardo, come per Anselmo e per Agostino, il mondo sensibile offre al pensiero soprattutto la nozione di una realtà mutevole, e di conseguenza colpita da una deficienza ontologica. Per opposizione, la ragione ne ricava la nozione della realtà immutabile ed ontologicamente sufficiente (*essentia*), a cui l'esistenza appartiene di pieno diritto. Tali sono le prove dell'esistenza di Dio per Riccardo di san Vittore. L'esposizione che egli fa, nel suo *De Trinitate*, della prova attraverso la necessità di opporre un essere eterno all'essere che ha un principio, della prova attraverso i gradi della perfezione, e della prova attraverso l'idea di possibilità, è molto saldamente costruita e basterebbe a provare che questo mistico era un insigne dialettico.

Riccardo, d'altronde, fa un uso molto largo della ragione in materia di teologia: egli reclama con insistenza il diritto di cercare le « ragioni necessarie », cioè dialetticamente stringenti, anche di dogmi quale quello della Trinità, e a questo riguardo egli si pone con tutta naturalezza sulla via diretta che conduce da sant'Anselmo a Duns Scoto. La sua opera teologica si corona con una teoria delle facoltà superiori dell'anima, che fa della purificazione del cuore la condizione necessaria della conoscenza mistica. Dopo aver cercato Dio nella natura e nella sua bellezza sensibile, l'anima, superando la pura immaginazione, vi aggiunge il ragionamento: essa allora è, nell'immaginazione, aiutata dalla ragione: un nuovo sforzo la insedia nella ragione aiutata dall'immaginazione, poi nella pura ragione, infine al di sopra della ragione. Al piú alto grado della conoscenza, l'anima, che è già dilatata e sollevata, smarrisce se stessa, e nei rari istanti in cui questa grazia le è concessa quaggiú, essa contempla nella sua nuda verità la luce della suprema Sapienza.

Le grandi opere mistiche di Riccardo, il suo *De praeparatione animi ad contemplationem* o *Benjamin minor* e il suo *De gratia contemplationis* o *Benjamin maior*, eserciteranno con il loro fervente simbolismo un'azione profonda su alcune dottrine del XIII secolo. Si può dire che una catena continua lega sant'Anselmo ai Vittorini e a san Bonaventura, la cui opera non farà che perpetuare e rinnovare questa tradizione nelle circostanze nuove in cui egli si troverà posto. Lo si vedrà indubbiamente meglio ancora quando saranno state completamente pubblicate le opere di un terzo Vittorino, il cui nome resta ancora per noi il segno di una dottrina mal conosciuta, ma che s'intuisce: Tommaso Gallo (*Vercellensis*, morto nel 1246). Non sarebbe esatto riassumere i teologi di san Vittore con il semplice epiteto di mistici: nelle loro sintesi vaste e comprensive, essi hanno riservato un posto a ciascuna delle attività spirituali dell'uomo, e il filosofo vi ha il suo ruolo, come il teologo e il mistico vi hanno il loro. Niente piú dell'unione e dell'accordo della mistica e della ragione, quali li troviamo realizzati presso i Vittorini, ci mostra meglio la portata della vittoria conseguita dalla speculazione filosofica. Alla fine del XII secolo è evidente che i

fautori di una filosofia posta al servizio della fede hanno vinto la loro battaglia contro i teologi della stretta osservanza e i sostenitori del puro metodo di autorità. Venga la conoscenza delle opere scientifiche di Aristotele a dare al pensiero medievale il materiale di principi e di concetti che ancora gli manca, e le grandi sintesi filosofico-teologiche potranno subito costituirsi.

IV - ALANO DI LILLA E NICOLA DI AMIENS

Alano di Lilla (*Doctor universalis*) è una delle piú grandi figure del secolo XII. Largamente aperto alle influenze platoniche che venivano da Chartres, profondamente imbevuto della cultura classica della valle della Loira, andò a finire i suoi giorni nell'abazia di Cîteaux (morto nel 1203). Tuttavia egli non si riallaccia a nessuno dei gruppi che abbiamo incontrato. Nuove influenze platoniche penetrano con lui nel pensiero medievale, e il mondo occidentale cui egli si rivolge assomiglia già a quello del secolo XIII. Alano non pensa per gli scolari di una scuola monastica. Le sue preoccupazioni vanno oltre. Esse si rivolgono al grande pubblico che raggiungono i predicatori, per uso dei quali egli compone la sua *Ars praedicandi*; alla corruzione generale dei costumi, che gli ispira il suo *De planctu naturae*; alle sette non cristiane soprattutto, che al suo tempo minacciano la cristianità e e contro le quali, come un novello Ireneo, dirige i quattro libri del suo *De fide catholica contra haereticos*. Con lui dunque raggiungiamo il momento in cui, dopo secoli di ininterrotte conquiste, il Cristianesimo sta per trovarsi di nuovo sulla difensiva e dovrà assicurarsi, con l'aiuto di qualche *Contra Gentes*, della solidità delle proprie posizioni.

Le sette anticristiane a cui pensa Alano di Lilla sono le une interne alla Cristianità, come i Catari e i Valdesi, le altre sparse nel mondo, come gli Ebrei e i Mussulmani. Egli le attacca tutte. Come gli eroi dell'antichità hanno liberato la terra da ogni sorta di mostri, Ercole soffocando Anteo e Teseo uccidendo il Minotauro, Alano avanza contro le eresie. Compito sconfinato, invero, perché si poteva farla fi-

nita con l'Idra di Lerna, ma le eresie non smettono mai di pullulare! Egli se la prende dapprima con gli Albigesi e i Catari: eccellente occasione per istruirsi sull'etimologia. Per quanto assicura Alano, Catari viene da *catha*, cioè *fluxus*, perché essi si profondono in vizi; o da *casti*, perché essi si pretendono casti e giusti; o da *catus*, perché, si dice, « essi baciano il didietro d'un gatto sotto la cui forma essi dicono che appare loro Lucifero ». Quale la riassume Alano, la loro dottrina ci si presenta come una sopravvivenza del dualismo di Mani. Ci sono due principi delle cose, il principio della luce, che è Dio, e il principio delle tenebre, che è Lucifero. Da Dio vengono le cose spirituali, anime e angeli, da Lucifero vengono le cose temporali. Da veri e degni discendenti degli gnostici, questi eretici pretendono di giustificare i loro principi contemporaneamente con l'autorità della Scrittura e con la ragione; Alano quindi li confuta argomentando a sua volta sull'uno o sull'altro punto. Il mondo temporale è buono perché è per bontà che Dio fece il mondo ed è per saggezza ch'egli l'ha fatto sottoposto alle vicissitudini del tempo, al fine di ricondurci al suo autore; infatti ogni cambiamento suggerisce che esiste qualcosa di immutabile, ogni cosa mobile suggerisce che esista un riposo supremo. Come potrebbe non essere mutevole un mondo creato? « Omne quod est genitum, tendit ad interitum ».

Platone e Boezio hanno stabilito del resto che il Dio, che è tanto difficile da trovare come è difficile parlarne come si deve quando lo si è trovato, è veramente il solo principio di tutto, anche del demonio. È lui che crea anche le anime, e non si deve credere che esse siano degli angeli decaduti precipitati nei corpi in castigo del loro peccato. Questo errore conduce alla dottrina pitagorica della metempsicosi che non riconosce la distinzione specifica di angeli, uomini, animali. Come il temporale, anche ciò che è carnale è buono. La carne non è cattiva, benché viziata e debole; essa resta nondimeno l'opera di Dio: « non tamen est caro mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo ». È falso dunque sostenere che la propagazione della carne sia una propagazione del male e condannare da questo punto di vista il matrimonio. Alcuni di questi eretici dicono « che si deve

purgarsi in tutti i modi di ciò che riceviamo dal principio delle tenebre, cioè dal corpo, e che di conseguenza bisogna fornicare a caso e non importa come, per liberarsi piú presto della natura cattiva ». Da qui la loro condanna del matrimonio, come contrario alla legge naturale che vuole che tutto sia comune, e inoltre come giustificazione dei rapporti sessuali, dei quali s'è appena visto che sono di per sé cattivi. Al che Alano replica che i rapporti sessuali non sempre sono un peccato, e che il matrimonio mira proprio a far sí che essi non lo siano. Impedendo la fornicazione, il matrimonio non deroga alla legge naturale, ma piuttosto la risolleva, perché scusa dal peccato di incontinenza quelli che non possono conservare la castità. Si noti quali curiose libertà ci si prendevano allora col dogma in quell'Occidente medievale che noi immaginiamo tutto impregnato di Cristianesimo. Sulla negazione dell'immortalità dell'anima si fondava la negazione della resurrezione: « quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi Christiani, imo haeretici dicunt ». E questi Cristiani conoscevano la Bibbia; potevano citare Salomone in appoggio alla loro tesi: « Unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio » (*Ecclesiaste*, III 19), o il re Davide: « Spiritus hominis est vadens, et non rediens » (*Salmi*, LXXVII 39). E nemmeno mancavano loro le ragioni: se l'anima degli animali è incorporea come quella dell'uomo, perché non è, come la sua, immortale? Ora, essa è incorporea, dato che è capace di sentire e di immaginare, ma non si vede che essa sia immortale, dunque non lo è nemmeno la nostra. Alano se la cava distinguendo nell'uomo due spiriti: uno spirito razionale, incorporeo e immortale, e uno spirito fisico o naturale, capace di sensibilità e di immaginazione, per il cui tramite l'anima si unisce al corpo e che con esso perisce.

I discepoli di Pietro di Vaux (Pietro Valdo) rappresentano una tendenza meno speculativa, ma una forza ben altrimenti durevole, perché la chiesa valdese esiste ancora ai giorni nostri. Questo « filosofo senza ragione, profeta senza visione e apostolo senza missione », come dice Alano, metteva in pericolo l'ordine sacramentale e la struttura sacerdotale della Chiesa, e lanciava delle parole d'ordine che la Riforma un

giorno doveva adottare: « Isti Waldenses asserunt neminem debere obedire alicui homini, sed soli Deo ». Essi ritenevano in effetti che, assai piú che il sacramento dell'Ordine, è la virtú che fa il sacerdote. Contro gli Ebrei bisognava mantenere il dogma della Trinità e la divinità del Messia che è Cristo. Restava allora Maometto, « cuius monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis eius manifeste reperitur ». Monoteisti come i Cristiani, avversari della Trinità come gli Ebrei, questi Saraceni o pagani, come di solito li si chiamava, sperano in una beatitudine materiale dopo la morte, praticano la poligamia, credono che delle semplici abluzioni corporali lavino i peccati, e rimproverano ai Cristiani il loro culto delle immagini. Cosí, fin dalla fine del secolo XII, il Cristianesimo ha piena coscienza di quelli che saranno nel secolo XIII i suoi principali avversari, e già mobilita contro di loro tutte le risorse dell'argomentazione scritturale e filosofica di cui dispone. Alano di Lilla stesso fa ancora di piú: intraprende una revisione e come un rimaneggiamento dei metodi teologici per affrontare il nemico con maggior possibilità di successo.

L'impresa di Alano è dominata dal ricordo di un grande predecessore da cui prende a prestito e sviluppa il metodo. All'inizio del trattato *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (*In che modo le sostanze siano buone in ciò che esse sono, benché non siano beni sostanziali*), Boezio parla dei suoi *Hebdomades* (*ex Hebdomadibus nostris*) come di un'opera che egli avrebbe scritto, ma in termini cosí oscuri che non si può assolutamente essere sicuri del loro significato. Poiché questo trattato, dal titolo un po' lungo, si spaccia per la spiegazione di una delle questioni discusse negli *Hebdomades*, il Medioevo ha preso l'abitudine di intitolarlo *De Hebdomadibus*. Per abituale che fosse diventato questo titolo, restava misterioso. Ora, dando spiegazioni sul metodo che si propone di seguire, Boezio vi dichiara che, come si fa di solito in matematica e anche in altre discipline, egli ha proposto in primo luogo dei termini e delle regole, a partire dai quali dimostrerà quello che segue (« ut igitur in mathematica fieri solet, caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam »).

Nella sua ignoranza del greco, Alano da questo ha concluso che la parola *hebdomades* significasse massime, o assiomi, il che non era sostenibile, ma anche che la teologia potesse e anche dovesse costruirsi deduttivamente partendo da termini precedentemente definiti, il che era un'idea tra le piú interessanti, e che, benché abbia generalmente prevalso un altro metodo, altri dovevano riprendere dopo di lui. Un procedimento simile era inapplicabile per dei teologi preoccupati prima di tutto di partire dai dati della fede e dai testi della Scrittura, ma conveniva particolarmente ad una impresa apologetica come quella di Alano di Lilla, proprio perché esso permetteva di andare incontro alla fede con una serie di ragioni rigorosamente concatenate.

Tale sembra esser stata precisamente l'intenzione principale di Alano di Lilla nel suo *De fide catholica*. Per lui si trattava, per convincere gli eretici del loro errore in maniera irrefutabile, di costituire la teologia come scienza, o, se si preferisce, di conferirle un rigore eguale a quello delle altre scienze, sottomettendola alle esigenze del loro metodo. Ora, ogni scienza si fonda sulle sue regole come sui suoi propri fondamenti. Non parliamo della grammatica, le cui regole sono arbitrarie; ma la dialettica, la retorica, la morale, la fisica, l'aritmetica e la musica hanno le loro massime, qualunque nome si dia loro, sulle quali esse si fondano e per cui sono concatenate. La teologia ha le sue, piú sottili e piú oscure delle altre, ma immutabili e necessarie perché si fondano su ciò che è necessario ed immutabile, mentre le altre non si fondano che sul corso abituale della natura, che è una regolarità, non una necessità. Raccogliere e ordinare questi assiomi è l'oggetto del trattato di Alano di Lilla che ha per titolo *Maximae theologiae* o *Regulae de sacra theologia*. Il principio che governa l'ordine di queste massime è di andare dalla piú universale di tutte a quelle che essa contiene; quello che presiede alla loro scelta è di accettare soltanto quelle che non sono conosciute da tutti; il modo per trovare la massima veramente prima e universale è di assicurarsi che è una « communis animi conceptio », cioè una proposizione immediatamente evidente, che non possa esser provata da nessun'altra, e che, al contrario, possa servire a provare se stessa.

Questa massima suprema, o primo assioma, è che la monade è ciò per cui ogni cosa è una: « Monas est qua quaelibet res est una ». Questa sola formula indica a sufficienza che una nuova fonte si è aperta per il pensiero medievale. Infatti nel suo *De fide catholica* (I 30), Alano cita ciò che egli chiama gli *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, cioè il *Liber de causis*, di cui si sa essere Proclo la fonte immediata, e Plotino la fonte remota. Egli ne arricchisce il platonismo con l'*Asclepius* dello Pseudo Apuleio ch'egli attribuisce ad Ermete Trismegisto, e che cita egualmente nel suo *De fide catholica* (III 3), sotto il titolo di *Logostiléos*, cioè *Verbum perfectum*. Per chiarire le tesi neoplatoniche che prende in prestito da loro, Alano ricorre naturalmente a Boezio, il cui pensiero si muoveva pure sulla scia di Platone. La Monade, o unità pura, che la prima massima pone, non è altro che Dio. Partendo da questa nozione, Alano si sforza di ritrovare i diversi momenti della realtà come li distingue il pensiero cristiano, ma senza abbandonare per un solo istante il piano dell'ontologia platonica. I rapporti da superiore a inferiore nell'ordine dell'essere si traducono per lui in termini di rapporti da uno a molteplice, da « medesimo » ad « altro ». Il reale si divide secondo tre piani di divisione, in sovraceleste, che è l'unità suprema, o Dio: celeste, che è l'angelo nel quale si incontra la prima alterità, perché egli è il primo creato da Dio ed il primo ad essere fatto mutevole; questa alterità è la prima pluralità; subceleste, infine, che è il mondo dei corpi in cui noi siamo e il regno della pluralità propriamente detta. Quanto c'è di unità nell'alterità, e poi nella pluralità, viene dalla Monade. È da lei dunque che viene tutto l'essere, perché soltanto essa è ciò che è semplice ed immutabile; quanto al resto, che non rimane mai nello stesso stato, esso non è: « Sola monas est; id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; caetera autem non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt ».

Perfettamente semplice, la Monade *produce* il molteplice, ma *genera* l'unità. Ciò che essa genera è un altro sé, il Figlio, ed è ancora un altro sé che procede dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo. L'autore dell'*Asclepius* ha visto quasi la verità su questo punto, quando scriveva: « Il Dio supremo ha fatto

un secondo Dio, l'ha amato come suo unico figlio e l'ha chiamato il figlio della sua eterna benedizione». Avesse detto *generato* in luogo di *fatto*, la sua formula sarebbe stata perfetta! Alano ne trova una seconda, questa interamente di suo gusto, in un'altra opera che, come l'*Asclepius*, egli attribuisce ad Ermete Trismegisto, ma oggi identificata come uno scritto del Medioevo. Si tratta di un *Liber Hermetis*, in cui ventiquattro filosofi propongono ventiquattro differenti definizioni di Dio. È qui che Alano ha trovato la formula spesso riprodotta dopo di lui: « Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem »; il che egli interpreterà nel modo seguente: se la monade genera, non può generare che una monade, che è il Figlio, e si aggiunge che il suo ardore si riflette su lei stessa, perché lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (*Max. theol.* III).

Da questa formula se ne deduce un'altra, ancora piú celebre, che Alano prende a prestito dallo stesso scritto. Generando un'unità che è un altro da sé, la Monade è contemporaneamente principio e fine senza avere lei stessa né principio né fine. In quanto essa è principio e fine, assomiglia ad una circonferenza che tutto avvolge ed ogni creatura sta ad essa come il centro, che non è che un punto, sta alla circonferenza; si può dire dunque: «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circunferentia nusquam» (*Max. theol.* VII). Resa popolare da Pascal, presso il quale tuttavia essa assume un significato diverso che in Alano di Lilla, la formula è attribuita da Rabelais, nel suo terzo libro, cap. XIII, ad Ermete Trismegisto; essa si ritrova in Pietro Ramo, in Pietro Charron, in Giordano Bruno e in innumerevoli altri scrittori di tutti i secoli. Voltaire affermerà ch'essa proviene da Timeo di Locri, ma Pascal poteva averla letta in dieci differenti opere e la sua vera origine è un modesto apocrifo del Medioevo, il pseudo ermetico *Liber XXIV philosophorum*.

Un'Unità perfettamente semplice è tutto ciò che essa è: « omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet »; essa non può essere il soggetto di niente, ma è forma pura; e come Dio, che è questa forma, è causa di tutto, si dice a buon diritto che tutto riceve il suo essere dalla forma: « Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat,

recte omne esse a forma esse dicitur». In questo senso, Dio è l'essere di tutto ciò che è, perché egli ne è la causa, ma non c'è nulla che sia l'essere di Dio, perché non c'è nulla di cui Dio partecipi. La forma divina è « formalissime »; forma di tutto, essa non è informata da niente. Appoggiandosi su questo principio Alano sviluppa minuziosamente le regole del linguaggio che si devono osservare parlando di Dio, definisce in seguito l'onnipotenza divina (a questo proposito egli tocca l'importante questione di sapere se tutto il reale è possibile: *Reg.* LIX), i rapporti dei futuri contingenti con la provvidenza e il tipo di necessità che ne risulta, la natura del bene naturale, del bene e del male volontari, il che lo conduce ai problemi del peccato, della Grazia, di Cristo e dei Sacramenti. Alano conclude con una serie di dieci regole sulla causalità, e determina in che senso ciascuna di esse sia valida, sia in teologia, sia in filosofia, sia nelle due scienze contemporaneamente. L'ultima di queste regole (cap. CXXV) è che c'è una causa, l'unità, la cui affermazione è implicita in quella di ogni altra causa: « haec causa est unitas; omnem enim proprietatem unitas comitatur ». Dire che Socrate è uomo per l'umanità significa equivalentemente dire che egli è uno per l'unità che accompagna quest'umanità; dire che egli è bianco significa attribuirgli inoltre l'unità adiacente a questa bianchezza, e cosí delle altre proprietà del soggetto, salvo forse l'individualità che è una di pieno diritto. Alano dunque conserva il suo stile assiomatico da un capo all'altro del trattato. C'era in esso l'idea di un tipo di teologia possibile, ridotta allo stato di formule astratte e che procede per un concatenamento di proposizioni dedotte rigorosamente. Boezio e il *Liber de causis* erano d'accordo nel suggerire questo metodo, ma Aristotele stava per suggerirne un altro, piú elastico e contemporaneamente piú libero, che alla fine doveva prevalere.

Alano di Lilla del resto ha dovuto la sua gloria a due opere di un genere completamente differente, l'*Anticlaudianus* e il *De planctu naturae*. All'inizio di un poema intitolato *Rufinus*, il poeta Claudiano aveva convocato tutti i vizi per pervertire il prefetto Ruffino e assicurare cosí la sua rovina; nel suo poema, Alano suppone al contrario che Natura desideri di veder nascere un uomo perfetto e convochi tutte le

scienze e tutte le virtú per formarlo. Da qui il titolo di *Anticlaudianus* (talvolta *Antirufinus*), che reca questo poema, i cui laboriosi alessandrini non hanno altra poesia che i brandelli classici di cui s'adornano senza vergogna. I luoghi comuni scolastici dell'epoca riempiono l'opera senza dimenticare Nous (VI 8), che, per ordine del Creatore, prepara l'idea di questo spirito umano perfetto che si tratta di creare.

Il *De planctu naturae* deve il titolo al suo inizio in cui Natura deplora i crimini commessi contro di lei dai sodomiti. L'opera è scritta nella forma mista di prosa e di versi, ad imitazione del *De consolatione philosophiae* di Boezio. Come opera letteraria è inferiore al suo modello, e anche al *De mundi universitate* di Bernardo Silvestre; ma la figura di Natura, che la domina, non è senza grandezza, e Alano ha trovato dei belli accenti per farla parlare o per parlarne. In ciò egli è l'espressione di una delle piú profonde e diffuse convinzioni della sua epoca. Quale appare nel *De planctu naturae*, Natura rappresenta esattamente la fecondità inesauribile da cui zampilla il pullulare degli esseri. Essa è la fonte della vita universale, e non soltanto loro causa, ma regola, legge, ordine, bellezza e fine. Non la si esalterà mai troppo nelle sue opere, dunque, purché non si dimentichi di sottometterla a Dio. Alano ha avuto certamente il merito di esprimere sensibilmente, con questa figura allegorica, ciò che forse si potrebbe chiamare il «naturalismo cristiano» del secolo XII: un sentimento intenso di questa realtà potente che è la natura, concepita come l'operaia di Dio. Cosí orgogliosa di sé quando descrive le sue opere, Natura si fa umile non appena si volge verso il suo Autore:

> La sua opera è semplice, la mia è molteplice; la sua opera è autosufficiente, la mia si disfà; la sua opera è mirabile, la mia è mutevole... egli fa ed io vengo fatta; egli è l'operaio, io sono l'opera di questo operaio: egli opera dal nulla, io mendico la materia della mia opera; egli opera in nome suo, io opero sotto il suo nome.

Per questo, del resto, la scienza della natura che dipende da Dio deve riconoscere la giurisdizione della scienza di Dio:

> Per imparare che la mia potenza è impotenza riguardo alla scienza divina... consultate la scienza teologica, la fedeltà alla quale ha piú

diritto al vostro assenso della forza delle mie ragioni. Secondo ciò che la fede insegna, l'uomo deve la nascita alla mia azione, ma il suo rinascere all'autorità di Dio.

Talvolta la teologia e la Natura pensano diversamente, ma mai contrariamente l'una all'altra. Soprattutto i loro passi s'orientano in senso inverso: Natura va dalla ragione alla fede; la teologia va dalla fede alla ragione; « Io » dice Natura « so per credere, lei crede per sapere; io acconsento sapendo, lei sa acconsentendo ». In ciò non v'era niente di originale; ma passi di questo tipo valgono come espressione dello spirito di un'epoca in cui non si è creduto di derogare all'eminente dignità della natura, ma piuttosto di esaltarla, sottomettendola alla sapienza di Dio. Altrettanto si dirà per la cosmogonia che Alano riassume in formule letterarie: simile al demiurgo del *Timeo*, Natura opera senza perdere di vista il modello delle idee divine. Giovanni di Meun attingerà largamente al *De planctu naturae* per nutrirne gli sviluppi del *Roman de la Rose*, e se non si deve affrettarsi a concludere che lo spirito delle due opere è identico, si può almeno vedervi un segno di parentela.

Tra le opere attribuite ad Alano di Lilla si trova un notevole trattato di teologia, intitolato *De arte catholicae fidei*, che la storia ha restituito al suo vero autore, Nicola d'Amiens. In esso le esigenze metodologiche sono spinte ancor piú lontano che nelle *Maximae theologiae* di Alano di Lilla. Nicola d'Amiens sa che gli eretici non tengono conto alcuno degli argomenti fondati sull'autorità, e che le testimonianze delle Scritture li lasciano completamente indifferenti; con avversari di questo tipo, la sola risorsa che rimane è di fare appello alla ragione. Per questo egli dice:

Io ho accuratamente ordinato delle ragioni probabili in favore della nostra fede, tali che uno spirito chiaroveggente non possa respingere, affinché quelli che rifiutano di credere alle profezie e al Vangelo si trovino almeno guidati con delle ragioni umane.

Nicola d'Amiens non crede, del resto, che queste ragioni siano capaci di penetrare totalmente e di illuminare completamente il contenuto della fede, ma egli vuole almeno disporre in ordine queste ragioni per credere in una maniera

convincente, ed è per questo che egli le presenta sotto forma di definizioni, distinzioni e proposizioni concatenate secondo un ordine intenzionale. Il piano generale dell'opera è quello che Scoto Eriugena e Anselmo di Laon avevano già seguito e che, a partire da Pietro Lombardo, tenderà sempre piú a diventare tradizionale, almeno nelle sue grandi linee: Dio, il mondo, la creazione degli angeli e degli uomini, il Redentore, i sacramenti e la resurrezione. Ma, anche nei particolari dell'esposizione, Nicola d'Amiens dà prova d'una incontestabile originalità. Tutta la sua opera si fonda su definizioni, postulati e assiomi. Le definizioni stabiliscono il significato dei termini: causa, sostanza, materia, forma ecc.; i postulati sono delle verità indimostrabili; gli assiomi proposizioni tali che non si può sentirle enunciare senza ammetterle. Partendo da questi principi, Nicola d'Amiens svolge la catena delle sue proposizioni e delle sue dimostrazioni sillogistiche pressappoco come Descartes doveva disporre le sue prove dell'esistenza di Dio e Spinoza la sua *Etica*. Il XIII secolo non darà testimonianza di un piú vivo senso delle esigenze della dimostrazione razionale, ma non si rappresenterà l'ideale della scienza sacra come una *theologia more geometrico demonstrata*.

Nicola è riuscito abbastanza a dare alle sue opere un aspetto euclideo. Un vantaggio incontestabile di questo metodo è che esso sopprime gli sviluppi inutili. Divisa in cinque capitoli brevissimi, la teologia di Nicola esordisce con una serie di definizioni (causa, sostanza, materia, forma, movimento, ecc.); essa pone in seguito tre postulati e sette assiomi, dopo di che non gli resta piú che costruire la serie dei suoi teoremi secondo le regole ordinarie della geometria: « Quidquid est causa causae est causa causati; Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit; Neque subiecta materia sine forma, neque forma sine subiecta materia actu esse potest ». Questi tre primi teoremi conducono al seguente, che può dare un'idea di questo tipo di dimostrazione:

Compositionem formae ad materiam esse causam substantiae. In effetti, la sostanza è fatta di materia e di forma. Dunque la materia e la forma sono causa della composizione delle sostanze, per il primo postulato (cioè, *cuiuslibet compositionis causam componentem esse*). Nello stesso

tempo, né la forma può esistere in atto senza comporsi con la materia, né la materia senza comporsi con la forma, come già è stato provato (4° teorema). Dunque la forma e la materia devono l'esistenza attuale alla loro composizione; dunque la loro composizione è causa della loro esistenza. Ma la loro esistenza è causa della sostanza, dunque, per il primo teorema, la composizione di forma e materia è causa della sostanza, poiché *quidquid est causa causae est causa causati.*

Se questo metodo geometrico non aveva nessun avvenire in teologia, le preoccupazioni che l'avevano suggerito dovevano sopravvivergli. Esporre la dottrina cattolica da cristiano che si rivolge a cristiani è una cosa; farla accettare da coloro che non accettano la fede cristiana è un'altra. I mussulmani attaccano i cristiani con le armi, ma, egli osserva malinconicamente, io non posso rispondere loro con la forza. Gli Ebrei e i pagani furono, un tempo, convertiti con dei miracoli, ma, constata egli modestamente, io non ho ricevuto la grazia di farne. Resta dunque l'autorità della Scrittura; ma a che serve contro gli infedeli che la rifiutano e gli eretici che ne alterano il senso? Ciò che occorre è dunque una tecnica razionale valida universalmente per convincere in generale qualunque nemico della fede. In effetti è una *Ars* della fede cattolica, cioè una tecnica di giustificazione razionale della verità cristiana, tanto completa quanto lo permetteva la natura stessa della fede, che Nicola d'Amiens dedica a papa Clemente III, come Ruggero Bacone dedicherà l'*Opus maius* a papa Clemente IV. Questa ambizione di costituire una *Arte* della dimostrazione cristiana valida per tutti gli uomini e, per ciò stesso, capace di allargare la chiesa alle dimensioni del mondo senza aspettare tutto dalla sola fede né contare sulla forza, ispirerà l'*Ars magna* di Raimondo Lullo. Il modesto scritto di Nicola d'Amiens, e in ciò sta il suo piú grande merito, ne è come la prefigurazione.

V - L'UNIVERSO DEL XII SECOLO

Come già si è notato, il Medioevo ha ereditato dall'antichità classica l'idea di un certo genere di opera scientifica che riassume e classifica l'insieme delle conoscenze umane

in una data epoca. È ciò che oggi si chiama un'enciclopedia. Le *Antichità* di Varrone (116-26 a. C.), che si componevano di 41 libri, dei quali 25 sulle cose umane e 16 sulle cose divine, oggi sono perdute, ma sant'Agostino le ha conosciute, ne ha fatto grande uso ed è ciò che l'ha condotto, nel suo *De doctrina christiana*, a formulare il desiderio che si facesse, ad uso dei cristiani, una raccolta di tutte le conoscenze richieste per l'interpretazione della Sacra Scrittura. Il Medioevo non ha trascurato di esaudire questo desiderio. Di secolo in secolo, si sono trovati dei compilatori per comporre o per rifare queste somme di ogni umana conoscenza. Le *Origini* o *Etimologie* di Isidoro di Siviglia (morto nel 636) inaugurano questa serie, di cui esse restano, in senso pieno, il prototipo. Il Venerabile Beda viene dopo (674-735) col suo *De rerum natura*. Nel IX secolo, Rabano Mauro (morto nell'856) compone il suo *De rerum naturis*. Nel XII secolo compaiono parecchie opere dello stesso tipo e la loro lettura ci permette di rappresentarci con molta esattezza l'idea generale che ci si faceva allora dell'universo e della sua struttura. Ciascuna di esse presenta caratteri propri, ma anche là ove si distinguono, queste opere non fanno che accentuare qualche elemento comune a tutte. È interessante, quindi, gettare uno sguardo su questo panorama del mondo, visto dal XII secolo, quale lo si scopre, ad esempio, nel *De imagine mundi*, opera attribuita all'enigmatica personalità del XII secolo, nota sotto il nome di Honorius Augustodunensis (o Onorio d'Autun).

Che cos'è il mondo? « Mundus dicitur quasi undique motus »: la parola *mundus*, o mondo, significa « ovunque in movimento », perché esso è un movimento perpetuo. È una sfera il cui interno è diviso come quello di un uovo; la goccia di grasso che è al centro del tuorlo dell'uovo è la Terra, il tuorlo è la regione dell'aria carica di vapori, il bianco è l'etere, il guscio del mondo è il cielo. L'origine del mondo è la creazione da parte di Dio. Dapprima il mondo è concepito nel pensiero divino prima dell'inizio dei secoli: questa concezione genera l'archetipo del mondo. In seguito, il mondo sensibile è creato nella materia ad immagine del suo archetipo. In terzo luogo, esso riceve le sue specie e le sue forme

con l'opera dei sei giorni. In quarto luogo, esso dura nel tempo, ciascun essere riproducendosi in sé e generando altri esseri della stessa specie, e questo deve continuare fino al quinto ed ultimo atto della sua storia, quando alla fine dei tempi il mondo sarà rinnovato da Dio in una trasformazione finale.

Qual è al presente, il mondo è fatto di quattro elementi. Elemento significa contemporaneamente ὕλη (materia) e *legamento*. In effetti la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco sono la materia di cui tutto è fatto, ed essi si legano l'un l'altro nel corso di un'incessante rivoluzione circolare. Il fuoco si cambia in aria, l'aria in acqua, l'acqua in terra, poi, a sua volta, la terra in acqua, l'acqua in aria, e l'aria in fuoco. In effetti ciascun elemento possiede due qualità, una delle quali in comune con un altro elemento, e si può dire che, con questi elementi comuni, essi si danno la mano. Fredda e secca, la terra è legata all'acqua per il freddo; fredda ed umida, l'acqua dipende dall'aria per l'umidità; l'aria che è umida e calda s'associa al fuoco per il caldo; il fuoco infine, che è caldo e secco, s'accoppia con la terra per il secco. Questa, il piú pesante degli elementi, occupa la parte bassa del mondo; il fuoco, che è la piú leggera, occupa il posto piú alto; l'acqua sta vicina alla terra, e l'aria piú vicina al fuoco. La terra ospita ciò che cammina, come l'uomo e le bestie; l'acqua contiene ciò che nuota, come i pesci; l'aria ciò che vola, come gli uccelli; il fuoco ciò che brilla, come il sole e le stelle.

Poiché si trova al centro, è dalla terra che bisogna incominciare. Essa è di forma rotonda. Se la guardassimo dall'alto vedremmo le sue montagne e le sue valli meno di quanto non sentiamo le rugosità di una grossa palla tenuta in mano. La terra ha 180.000 stadi di circonferenza (in stadi e miglia terrestri romane circa 33.750 kilometri). Posta al centro esatto del mondo, essa non vi posa su null'altro che sulla potenza divina. Si legge d'altronde nella Scrittura (*Salmi*, CIII 5): « Non abbiate timore di me — dice il Signore — io che ho sospeso la terra nel nulla, perché essa è fondata sulla sua stabilità ». In altre parole, come ogni elemento, essa occupa il luogo che conviene alla sua qualità distintiva. L'oceano la circonda come una cintura. All'interno essa è percorsa da

canali d'acqua che temperano la sua naturale secchezza: per questo si trova acqua ovunque si scavi.

La superficie della terra si distribuisce in cinque zone, o circoli. Le due zone estreme sono inabitabili a causa del freddo, perché il sole non vi si avvicina mai; la zona del centro è inabitabile a causa del caldo, perché il sole mai se ne allontana; le due zone medie sono abitabili, temperate come sono dal caldo e dal freddo delle zone vicine. Queste zone si chiamano: circoli settentrionale, solstiziale, equinoziale, brumale e australe. Il circolo solstiziale (*solstitialis*) è il solo che noi sappiamo abitato dall'uomo. Esso forma dunque la zona abitabile. Questa zona abitabile è divisa in tre parti dal mare Mediterraneo. Queste parti si chiamano: Europa, Asia e Africa.

L'Asia trae il suo nome da quello d'una regina. È la prima regione ad est partendo dal Paradiso terrestre. Questo Paradiso è un luogo di delizie, ma inaccessibile agli uomini perché è circondato da un muro d'oro che sale fino al cielo. Là si trova l'albero della vita, il cui frutto renderebbe immortali e sottrarrebbe alla vecchiaia colui che potesse assaggiarne. Vi si trova anche una sorgente che si divide in quattro fiumi. Dopo essere sprofondati sotto il suolo del Paradiso terrestre, questi fiumi riappaiono piú lontano, in altre contrade: sono il Gange, il Nilo, il Tigri e l'Eufrate. Partendo dal Paradiso terrestre s'incontrano molte regioni deserte, inesplorabili d'altra parte, a causa dei serpenti e delle fiere da cui sono infestate. Poi viene l'India, dal nome del fiume Indo che nasce a nord del Caucaso, poi dirigendo il suo corso verso il mezzogiorno, si getta nel mar Rosso. Poiché questo fiume separa l'India dall'occidente, lo si chiama anche Oceano indiano. Vi si trovano delle Isole, come Taprobane (Ceylon), che contiene dieci città, il cui clima ha due estati e due inverni all'anno. La vegetazione vi è continua. Contiene anche l'isola di Crisa (Giappone), terra ricca d'oro e d'argento, con montagne d'oro inaccessibili a causa dei loro dragoni e dei loro grifoni. In India c'è il monte Caspio (Caucaso), da cui prende nome il mar Caspio. Tra i due si trovano Gog e Magog, tribú feroci, là rinchiuse, si dice, da Alessandro Magno. Sono cannibali. L'India ha 44 regioni e molti popoli. Sulle montagne ci sono i Pigmei che sono alti due cubiti, fanno guerra alle

gru, si riproducono a tre anni di età e a otto anni sono vecchi. Presso di loro cresce il pepe. Esso è naturalmente bianco, ma siccome per cacciare i serpenti bisogna appiccare degli incendi, il pepe diventa nero. Quanti altri popoli curiosi in questo paese! I Macrobi alti dodici cubiti vi combattono contro i grifoni che hanno il corpo di leone e le ali d'aquila. Ci sono anche i Bramini, che si buttano nel fuoco per amore dell'altra vita; altri uccidono i loro parenti anziani, li fanno cuocere per mangiarli e giudicano empio chi si rifiuta di farlo; altri ancora mangiano il pesce crudo e bevono l'acqua del mare. L'India è d'altronde il paese dei mostri umani e di altri mostri ancora. Tra i mostri umani citiamo gli Sciopodi che, su di un piede solo, corrono piú veloci del vento e con questo stesso piede si riparano la testa contro il calore del sole; uomini senza testa, con gli occhi sulle spalle, il naso e la bocca sul petto; altri ancora, presso la sorgente del Gange, che vivono del solo profumo d'un certo frutto: se viaggiano portano con sé questo frutto perché un cattivo odore è sufficiente a farli morire. Non senza rimpianto sorvoliamo sugli animali mostruosi che vivono in questo paese: serpenti di 300 piedi di lunghezza, vermi di sei piedi e armati di tenaglie; ma ricordiamo la pietra calamita che attira il ferro e che non si può spezzare che con del sangue di capro. La descrizione del resto dell'Asia (Mesopotamia, Siria, Palestina, Egitto, Caucaso, Asia Minore) è meno ricca di meraviglie, ma ha lo stesso spirito. « Attraversata l'Asia », dice Onorio, « passiamo all'Europa ».

L'Europa prende il suo nome dal re Europo e dalla regina Europa, figlia di Agenore. Il nostro geografo descrive brevemente la Scizia, la Germania del nord e la Germania del sud, la Grecia, l'Italia e la Francia (che prende il suo nome dal re Franco venuto da Troia con Enea), la Spagna e la Gran Bretagna. Passando poi all'Africa (chiamata cosí da Afer, uno dei discendenti di Abramo), facciamo conoscenza con l'Africa del nord (Libia, Cirenaica, Mauritania), poi con l'Etiopia, paese della regina di Saba, e con le numerose isole del Mediterraneo, ivi compresa la Sicilia (dove un tempo vissero i Ciclopi), la Sardegna, la Corsica e la grande isola, piú grande dell'Africa e dell'Europa, che Platone dice che fu sommersa

dal mare. Infine non dimentichiamo quell'isola dell'Oceano che si chiama Isola Perduta, perché essa supera di gran lunga tutte le altre terre per l'amenità del suo clima e la sua fertilità in prodotti di tutti i tipi. Sfortunatamente non si sa dove essa sia. Scoperta un tempo per caso, si dice che san Brandano ci sia andato; ma dopo la si è cercata senza trovarla. Per questo la si chiama l'Isola Perduta.

È diventato classico considerare la scoperta dell'America, le esplorazioni di tanti viaggiatori, e le loro descrizioni di modi di vivere sorprendenti per gli Europei, come una delle cause dell'allargamento dello spirito umano nei tempi moderni. Ci si può chiedere, al contrario, se la terra non si sia ristretta e non abbia perduto del suo mistero da quando essa non è piú una stretta striscia di terra fiancheggiata da ogni parte da meraviglie. Nel XII secolo, d'altronde, essa era ancor piú misteriosa nella sua profondità. Come la terra era al centro dell'aria, l'inferno era al centro della terra. Lo si concepiva come una stretta gola che si allargava alla base. Luogo di fuoco e di zolfo, lago di morte, o terra di morte, esso nascondeva nel suo fondo l'Erebo, pieno di draghi e di vermi di fuoco, l'Acheronte, lo Stige, il Flegetonte e altri luoghi infuocati abitati dagli spiriti impuri. Un po' affaticato dalla sua descrizione, il nostro enciclopedista aggiunge: « Abbiamo visitato le regioni brucianti dell'inferno, andiamo a rinfrescarci nell'acqua ».

Le conoscenze relative all'acqua sono molto semplici. *Aqua* viene da *aequalitas*; la si chiama quindi anche *aequor*, perché è piana. Questo elemento penetra la terra e la circonda da tutte le parti. Allora la si chiama Oceano. Le maree dell'Oceano seguono la Luna che le aspira o le respinge con maggiore o minor forza secondo ch'essa se ne avvicina o se ne allontana di piú. Le maree piú deboli sono quelle del solstizio, a causa del suo allontanamento. Aggiungiamo a ciò qualche nozione sui vortici, le tempeste, i diversi tipi d'acqua (dolce, salata, calda, fredda, morta) e avremo una idrografia quale la si concepiva a quel tempo. Sugli animali che vivono nell'acqua la nostra enciclopedia dice soltanto questo:

I pesci e gli uccelli abitano le acque perché, come si può leggere (nella Bibbia), essi ne sono stati fatti. Se gli uccelli volano nell'aria o abitano la terra, è perché l'aria è umida come l'acqua e la terra è mista

all'acqua; e se certi animali, creati dalla terra, possono stare nell'acqua, i coccodrilli e gli ippopotami ad esempio, è perché l'acqua è fortemente mista alla terra.

Su ciò il nostro libro conclude: « Usciamo dal fondo delle acque e lasciamo svolazzare nell'aria la penna del nostro scrittoio ».

L'aria è tutto ciò che, tra la terra e la luna, assomiglia al vuoto. Noi la respiriamo per vivere; poiché essa è umida gli uccelli vi volano come i pesci nuotano nell'acqua, ma è lí che dimorano anche i demoni. Essi vi attendono tra i tormenti il giorno del giudizio e di essa si formano i corpi per comparire agli uomini. I venti non sono che aria in movimento. La scienza dell'aria comporta quindi in primo luogo la descrizione dei quattro venti cardinali. Siccome il vento trascina con sé le acque, forma delle nuvole (*nubes* significa *nimborum naves*); quando i venti escono dalle nuvole con fracasso, si sente un rumore che è il tuono; quando essi fanno cozzare le nuvole, queste collisioni fanno sprizzare un fuoco terribile che è il fulmine. Questo fuoco penetra tutto ciò che tocca perché esso è piú sottile del nostro e piú potentemente proiettato dai venti. L'arcobaleno, di quattro colori, si produce quando i raggi del sole colpiscono una nuvola cava e si riflettono verso il sole. Completano la descrizione dell'aria alcune notizie sulla pioggia, la grandine, la neve, la rugiada, la nebbia e le stelle cadenti. In effetti, le stelle cadenti non sono proprio delle stelle, ma delle faville trascinate dai venti dall'etere nell'aria, dove l'umidità le spegne rapidamente.

Cosí arriviamo al fuoco, il cui nome (*ignis*) significa *non gignis*: tu non generi, e che, come sottigliezza, vince l'aria quanto l'aria vince l'acqua. La sua purezza è perfetta; è col fuoco che si formano i corpi gli angeli quando vengono tra gli uomini. La scienza del fuoco comprende la descrizione dei sette pianeti, ciascuno dei quali è poggiato su di un particolare circolo. Essi si spostano da oriente ad occidente, trascinati dall'immensa velocità del firmamento. Si chiamano astri erranti, perché i pianeti tendono naturalmente ad andare in senso inverso a questo movimento di rotazione. Cosí, se fosse trascinata dalla ruota di un mulino, una mosca sem-

brerebbe andare per suo movimento proprio, in senso inverso alla rivoluzione di questa ruota. Dopo una breve descrizione dei sette pianeti secondo il loro ordine (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno), poi dello Zodiaco di cui essi seguono la via, vengono alcuni rilievi sulla musica delle sfere. La rivoluzione delle sette sfere produce infatti una dolce armonia, ma noi non la percepiamo perché essa non si produce nell'aria, il solo ambiente in cui noi percepiamo dei suoni. I nostri intervalli musicali, nondimeno, sono derivati, si dice, da quelli delle sfere celesti. Le sette note della scala vengono di là. C'è un tono dalla terra alla Luna, un semitono dalla Luna a Mercurio; un semitono da Mercurio a Venere; tre semitoni da Venere al Sole; dal Sole a Marte un tono; da lí a Giove, un semitono; da questo a Saturno un semitono; di là al circolo dello Zodiaco tre semitoni. Come il mondo si compone di sette toni e la nostra musica di sette note, noi ci componiamo di sette ingredienti: i quattro elementi del nostro corpo, e le tre facoltà della nostra anima, che l'arte musicale tempera naturalmente. Perciò si dice che l'uomo è un microcosmo (un piccolo mondo), perché egli forma una consonanza uguale a quella della musica celeste. La distanza dalla terra al firmamento è di 109.375 miglia, cioè di circa 164.000 kilometri. Avendo cosí attraversato il fuoco con i globi dei pianeti, il sapiente non ha piú che da esplorare il cielo, la cui parte superiore è il firmamento. Di forma sferica, di natura acquea, ma fatto di un solido cristallo analogo al ghiaccio, il firmamento ha due poli, il polo boreale sempre visibile e il polo australe che noi non vediamo mai perché la convessità della terra ce lo nasconde. Il cielo gira sui suoi due poli come una ruota sul suo asse, e le stelle girano con lui. Una stella, *stella*, è come dire una luna ferma: *stans luna*, perché le stelle sono fissate al firmamento. Un gruppo di stelle è una costellazione. Soltanto Dio conosce la distribuzione delle stelle, i loro nomi, le loro virtú, i loro luoghi, i loro tempi e i loro corsi; i sapienti hanno dato loro nomi di animali o di uomini per riconoscerle piú facilmente. Una descrizione delle costellazioni chiude questa cosmografia del mondo visibile; ma il mondo reale non finisce qui, perché al disopra del firma-

mento sono sospesi quei vapori che si chiamano cielo delle acque; al di sopra del cielo acqueo c'è il cielo degli spiriti, sconosciuto agli uomini, dove gli angeli sono disposti in nove ordini e che contiene il paradiso dei paradisi, asilo delle anime felici. È di questo cielo che nella Scrittura si legge che fu creato in principio, assieme alla terra. Infine, al di là di quest'ultimo e dominandolo da molto lontano, si trova il Cielo dei Cieli, dove risiede il re degli angeli.

Il mondo, come si estende nello spazio, dura nel tempo; dobbiamo dunque considerarlo sotto questo aspetto nuovo. Di tutti i modi di durata, l'*aevum* è il piú nobile. È una durata che esiste prima del mondo, con il mondo, dopo il mondo; essa appartiene solo a Dio, che non è stato né sarà, ma sempre è. D'accordo con la tradizione dionisiana di Chartres, la nostra enciclopedia pone al di sotto dell'*aevum* i tempi eterni, modi di durata propri delle idee (*archetypum mundum*), e degli angeli, in breve di tutto ciò che ha incominciato ad esistere prima del mondo, esiste con lui ed esisterà ancora dopo di lui; ma questo tocco chartriano va cancellato se si vuol ricordare soltanto la comune concezione dell'universo di quest'epoca. Identificate con Dio, le idee sono comunemente intese come eterne nello stesso senso di lui. Comunque sia su questo punto, il tempo stesso non è che un'ombra dell'eternità; esso è incominciato col mondo e terminerà con esso, simile ad un cavo teso da oriente a occidente che ogni giorno s'avvolge su se stesso fino ad essere avvolto completamente. I secoli seguono il corso del tempo; tutto ciò che è in questo mondo scorre nel tempo; dal tempo è misurata la lunghezza della vita umana. Un'enciclopedia medievale ordinariamente comporta, dunque, una descrizione delle divisioni del tempo: istanti, secondi, minuti, ore, giorni (ivi comprese le variazioni di durata dei giorni e delle notti e le eclissi di sole e di luna), settimane, mesi (con i loro nomi in lingue differenti), le quattro stagioni, gli anni (terrestre, solare, lunare, ecc.), i secoli, i cicli e il computo ecclesiastico.

Per completare l'opera non resta piú che da riassumere la storia di ciò che è accaduto nel tempo dopo le origini del mondo. Per dare ordine a questa vasta materia, la si divide in età (*aetates*). Prima età, dalla caduta degli angeli alla

fine del diluvio; seconda età, dalla fine del diluvio ad Abramo; terza età, da Abramo a Davide, Codro, la caduta di Troia ed Evandro; quarta età, da Davide alla cattività babilonese, Alessandro Magno e Tarquinio; quinta età, dalla cattività babilonese a Gesú Cristo e Ottavio: il mondo aveva allora 4735 anni secondo il testo ebraico, o 5228 secondo i Settanta; sesta età, da Gesú Cristo a Cesare Augusto e al tempo presente. Il contenuto di queste successive età è una cronologia sommaria dei principali avvenimenti della storia dei piú famosi popoli: Ebrei, Egiziani, Assiri, Greci e Romani, gli imperatori del Medioevo occidentale naturalmente posti di seguito agli imperatori romani come se, fino a Federico I, fosse continuata senza interruzione la stessa storia.

Questo fatto merita che ci si soffermi un momento perché ci informa con esattezza sul posto che gli uomini del Medioevo si attribuivano nella storia universale. Per noi il Medioevo si oppone all'Antichità di cui il Rinascimento fu la riscoperta: per loro, il loro tempo continuava l'Antichità senza che, storicamente parlando, niente lo separasse da quella. La continuità delle due età in nulla sembrava loro piú evidente che sul terreno della cultura intellettuale, dove, oggi, si accetta di opporle nella maniera piú radicale. Il mito storico della *translatio studii*, che abbiamo detto essere stato pressoché universalmente accettato nel Medioevo, è testimonianza di questo atteggiamento spirituale.

Enciclopedie come quelle di Onorio d'Autun e di Guglielmo di Conches sono interessanti, in quanto esprimono l'immagine del mondo vista dal loro autore e dalla media degli spiriti colti del suo tempo. Per apprezzare correttamente il loro valore rappresentativo bisogna tuttavia ricordarsi che, come ogni enciclopedia, esse erano opere di volgarizzazione. Ci si sbaglierebbe dunque gravemente cercandovi, com'è stato fatto, lo specchio della scienza del loro tempo. Necessariamente nulla di paragonabile alle dottrine di Teodorico di Chartres, di Gilberto de la Porrée, di Abelardo o di san Bernardo, che furono l'opera degli spiriti veramente creativi del XII secolo. Allo stesso modo, nel secolo XIII, le opere di Alberto Magno, Ruggero Bacone, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino saranno l'espressione fedele del sa-

pere della loro epoca, e non lo *Specchio universale* di Vincenzo di Beauvais. Se scritti di questo tipo sono utilizzabili, lo sono proprio come « specchi » delle conoscenze medie del tempo che li ha visti nascere, ma, sotto questo aspetto, nulla potrebbe rimpiazzarli.

Per trarne tutto l'ammaestramento che essi comportano non basterà, d'altronde, catalogare le conoscenze, esatte o no, che questi scritti contengono; bisogna anche rilevarvi certi modi di ragionare che ai giorni nostri sembrano strani, ma che il Medioevo ha largamente usato. Senza dubbio si è notato l'uso curioso che il nostro autore fa dell'etimologia delle parole. Era allora un metodo di spiegazione universalmente accolto. Si ammetteva che, essendo stati dati i nomi alle cose per esprimere la loro natura, si potesse conoscere la natura delle cose ritrovando il significato primitivo del loro nome. Come s'è visto seguendo il testo di Onorio d'Autun, queste etimologie erano generalmente fantasiose, al punto di non essere talvolta che dei giochi di parole. Alcune erano cosí buone nel loro genere, che sono diventate classiche: Shakespeare si divertirà ancora dell'etimologia di *mulier* = *mollis aer*, e, nel XIX secolo, Giuseppe de Maistre mediterà su questo capolavoro del genere: *cadaver* = *caro data vermibus*. Il Medioevo non è dunque il solo rappresentante di questa tendenza, ma nessuna epoca vi ha ceduto cosí completamente, in zoologia, in fisica, in metafisica, in morale e perfino in teologia. Pare che nessuno abbia protestato allora contro questo metodo, e ben pochi si sono astenuti dal ricorrervi.

Alla spiegazione etimologica spesso si unisce l'interpretazione simbolica che consiste nel trattare le *cose* stesse come dei *segni* e nel chiarire i loro significati. Ogni cosa generalmente ne ha parecchi. Un minerale, una pianta, un animale, un personaggio storico possono contemporaneamente richiamare un avvenimento passato, presagire un avvenimento futuro, significare una o parecchie verità morali e, oltre a queste, una o parecchie verità religiose. Il significato simbolico degli esseri era allora di un'importanza tale che ci si dimenticava talvolta di verificare l'esistenza stessa di ciò che lo simbolizzava. Un certo animale fantastico, ad esempio la fenice, era un simbolo cosí prezioso della resurrezione di

Cristo, che non si pensava nemmeno di chiedersi se esistesse. Fin dal XII secolo ci sono delle eccezioni. Onorio d'Autun è particolarmente indenne da questo errore, ma la piú comune disposizione di spirito a quest'epoca è di credervi. Diciamo piuttosto che, generalmente, gli autori di trattati di mineralogia, petrografia, botanica e zoologia, parlando di queste cose, non avevano mai altro scopo che l'edificazione morale e religiosa dei loro lettori. Nella Prefazione del suo trattato *La natura delle cose e le lodi della natura divina*, Alessandro Neckam (1157-1217) avverte i suoi lettori che egli scrive per elevare i loro spiriti verso l'Autore di tutte le cose pensando a Cristo, non ad Aristotele. I risultati di questo metodo sono disastrosi. Lo si scuserà di essere un po' vago su animali che non aveva mai visto: « Crocodillus est serpens aquaticus, bubalis infestus, magnae quantitatis ». Perdoniamogli anche di descrivere la fenice come Ovidio e Claudiano; ma era necessario citare il Codice Giustinianeo per parlare di un uccello tanto poco raro come il gallo? Vero è che Alessandro se ne fa un'idea curiosa, perché egli assicura che invecchiando il gallo talvolta si mette a deporre le uova e che queste uova, covate dal rospo, fanno nascere il basilisco. L'uomo, per lui, si definisce: un albero a rovescio, e questo, egli assicura, per l'etimologia stessa del nome greco: « Anthropos interpretatur arbor inversa ». Del resto è un fatto: i capelli dell'uomo sono le sue radici, egli quindi cammina con le radici in aria. La pietà di Alessandro naturalmente s'indigna della curiosità inutile che domina nelle scuole di Parigi. « O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones! ». Quattro pagine di esempi delle inutilità dialettiche di cui si compiacciono i maestri di Parigi non sono troppe per sfogare la sua bile. Essi dimostrano in particolare che, dati due eserciti di cui l'uno non contiene altro che negri e un solo bianco, l'altro non contiene altro che bianchi e un solo negro, i due eserciti sono simili. Aggiungiamo, a difesa dei maestri parigini, che Alessandro rimprovera loro posizioni meno frivole, ad esempio che s'ignora tutto ciò che si sa, perché, per quanto numerose siano le cause che di un fatto si sanno, se ne ignorano molte di piú. Pascal sottoscriverà questa proposizione. Alessandro del resto ammette che, al tempo in cui

egli scrive, queste stupidaggini sono passate di moda. All'inizio del XIII secolo, Parigi è il centro indiscusso delle arti liberali e della teologia, come l'Italia lo è del diritto civile. « Civilis juris peritiam vindicat sibi Italia, sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem parisiensem caeteris praeferendam esse convincunt». Quanto ad Oxford, la sapienza vi ha fiorito, ma una profezia di Merlino annuncia ch'essa un giorno emigrerà in Irlanda: «Juxta vaticinium Merlini, viguit ad Vada Boum sapientia tempore suo ad Hiberniae partes transitura». Merlino ha il tempo dalla sua parte.

Alle interpretazioni etimologiche e simboliche, aggiungiamo il ragionamento per analogia, che consisteva nello spiegare un essere o un fatto per la sua corrispondenza con altri esseri e con altri fatti. Metodo questa volta legittimo e di cui ogni scienza fa uso, ma di cui gli uomini del Medioevo si sono serviti piú come poeti che come scienziati. La descrizione dell'uomo come di un universo ridotto, cioè come un microcosmo analogo al macrocosmo, è l'esempio tipico di questo modo di ragionare. Cosí concepito l'uomo è un universo in scala ridotta: la sua carne è la terra, il suo sangue l'acqua, il suo respiro l'aria, suo calore vitale è il fuoco, la sua testa è rotonda come la sfera celeste, due occhi vi brillano come il sole e la luna, sette aperture sul volto corrispondono ai sette toni dell'armonia delle sfere, il suo petto contiene il respiro e riceve tutti gli umori del corpo come il mare tutti i fiumi, e cosí via, indefinitamente, come ne dà testimonianza l'*Elucidarium* attribuito ad Onorio di Autun. Quando questi diversi modi di ragionamento concorrono alla spiegazione di uno stesso fatto, si ottiene il tipo d'intellegibilità piú soddisfacente per uno spirito medio di questo secolo XII, che fu continuamente diviso tra l'immaginazione dei suoi artisti e la ragione raziocinante dei suoi dialettici.

VI - SACERDOZIO E REGALITÀ

Otto secoli dopo sant'Agostino e Paolo Orosio, doveva sembrare necessario riprendere la storia delle due città mistiche, alla luce dei profondi cambiamenti che nell'intervallo

si erano verificati. Fu questa l'opera di Ottone di Frisinga, nato tra il 1111 e il 1115, entrato verso il 1133 nell'ordine cistercense nel monastero di Morimond, dove morí il 22 settembre 1158. Egli stesso ci dice, nel Prologo del libro VIII (cfr. Prologo 3 e Prologo 7), che egli aveva intitolato il suo libro *De duabus civitatibus* e l'ha condotto fino al 1146, ben sapendo che la storia avrebbe continuato dopo di lui, poiché, come si legge nella sua lettera-prefazione all'amico Rainaldo, cancelliere di Federico Barbarossa, la fine delle due città coinciderebbe con la resurrezione dei morti, allor quando sarà distrutto l'Impero Romano, ma non prima.

L'ambiguità che pesava sulla nozione agostiniana delle due città permane nell'opera di Ottone. Egli le descrive dapprima correttamente come due città mistiche, l'una del tempo, l'altra dell'eternità; l'una della terra, terrestre; l'altra del cielo, celeste; l'una del demonio, l'altra di Cristo; in breve quelle che gli autori ecclesiastici hanno chiamato l'una Babilonia, l'altra Gerusalemme. Tuttavia, fin dal secondo paragrafo del Prologo del libro I, Ottone identifica la città terrestre con l'Impero, o piuttosto con gli Imperi che si sono succeduti dall'inizio del mondo. Riprendendo il tema fondamentale di Orosio, egli organizza la storia in funzione di questa serie provvidenziale dei *regna*, in cui si vede, per tenerci alle età piú recenti, passare l'autorità da Roma ai Greci (Impero d'Oriente), dai Greci ai Franchi, dai Franchi ai Longobardi, e dai Longobardi ai Germani. Questo Cistercense, d'altronde, non vede in questa vicenda che la storia di una lunga e continua decadenza. L'Impero è diventato senile e decrepito con l'età; come un sasso lungamente rotolato dalle acque, esso si è coperto di macchie e di imperfezioni. La sua miseria esprime quella del mondo stesso, e la progressiva disgregazione di Roma prefigura quella dell'universo, che non ne ha piú per molto. Noi vediamo il mondo già prossimo a cadere e, « per cosí dire, esalante l'ultimo sospiro dell'estrema vecchiaia » (V, Proleg.). La stessa cosa è vera, del resto, per la Sapienza. Esaminando la sua storia, si constata che il sapere è stato trasferito dall'Egitto ai Greci, poi ai Romani e infine ai Galli e agli Spagnoli: « Dal che si vede che ogni potere ed ogni sapere ha avuto inizio in oriente, ma viene a finire in

occidente, manifestando cosí la caducità e la decadenza di tutto ciò che è umano». I nomi dei sapienti che sembrano averlo maggiormente colpito sono quelli di Berengario di Tours, Manegoldo di Lautembach e Anselmo di Laon.

Ottone s'è largamente ispirato ad Agostino e ad Orosio, ma s'è trovato di fronte uno stato di cose troppo differente da quello che i suoi predecessori avevano conosciuto, per non essere obbligato a modificare un poco le loro prospettive. Il Sacro Impero Romano Germanico, al quale egli stesso appartiene, si presentava, dal tempo di Carlomagno, come una specie di corpo terrestre della città di Dio. Infatti, per un errore di giudizio facilmente comprensibile, Ottone fa risalire questo cambiamento alla conversione di Costantino. Da questo momento,

poiché non solo tutti i popoli, ma anche gli imperatori, salvo qualcuno, sono stati cattolici o sottomessi all'ortodossia, mi sembra di aver fatto una storia non delle due città, ma virtualmente di una sola, che io chiamo la Chiesa. Perché, anche se gli eletti e i dannati si trovano in una stessa dimora, io non posso piú dire che queste città siano due, come ho fatto in precedenza, io devo dire ch'esse ne formano una soltanto, benché essa sia mischiata come il grano lo è con la paglia (V, Prolog.).

Cambiamento di prospettiva d'importanza capitale, che troviamo nuovamente descritto piú innanzi. Dopo aver notato che la Chiesa cresce in proporzione alla decadenza dell'Impero, Ottone aggiunge che, dai tempi di Teodorico, la sua storia « non è quella di due città, ma piuttosto, se si può dire, di una sola, indubbiamente mescolata, che è la Chiesa » (VII, Prolog.).

Questo assorbimento della città terrestre e dell'Impero da parte della città di Dio e della Chiesa sembra caratteristico del XII secolo. In una lettera al re Enrico II (*Epist.* 179) san Tommaso di Canterbury dichiara che « la Chiesa di Dio si compone di due ordini, il clero e il popolo...; nel popolo ci sono i re, i principi, i duchi, i conti », e cosí via. Nella Prefazione della sua *Summa decretorum* il canonista Simone di Tournai similmente scrive:

Nella stessa città, sotto lo stesso re, ci sono due popoli; secondo questi due popoli procedono due vie; secondo queste due vie, due

supremazie (*principatus*); secondo queste due supremazie, due ordini di giurisdizione. La Città è la Chiesa; il re della città, Cristo; i due popoli sono i due ordini che sono nella Chiesa, i chierici e i laici; le due vie, la spirituale e la carnale; le due supremazie, il sacerdozio, e la regalità; la duplice giurisdizione, il diritto divino e il diritto umano. Rendeteli ognuno ad ognuno e tutto è a posto.

Non si può desiderare formula piú breve e piú precisa di un ordine temporale completamente integrato nella Chiesa, ma bisogna rivolgersi ad Ugo di san Vittore per averne una completa giustificazione dottrinale. La parte del suo *De sacramentis* (II 2) che ha per titolo *De unitate ecclesiae* giustifica mirabilmente questa nozione partendo dall'ecclesiologia di san Paolo. All'inizio della storia, l'uomo è in stato di peccato, ma lo ignora; Dio promulga la Legge per rivelarglielo, poi gli dà la grazia per fortificarlo. È l'opera dello Spirito Santo, e il suo effetto è duplice, dissipare l'ignoranza e infiammare i cuori: « lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem ». La vita della grazia anima tutti i cristiani e, simile all'anima, ne fa un solo corpo, di cui Gesú Cristo è il capo. Con la fede noi diventiamo membri di questo corpo; con l'amore partecipiamo della sua vita; è la fede, dunque, che ne garantisce l'unità: « per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem ».

Questo è precisamente la Chiesa, il corpo di Cristo, vivificata da un solo spirito e unita da una sola fede: « Ecclesia sancta corpus est Christi, uno spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata ». Cosí concepita essa è l'insieme dei credenti: « quid est ergo Ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum? ... Ecclesia sancta, id est universitas fidelium ». All'interno della Chiesa, i fedeli si distribuiscono secondo due ordini: i laici e i chierici, che sono come i due lati di uno stesso corpo (« quasi duo latera corporis unius »). I laici sono il lato sinistro; non ch'essi siano il lato dei dannati, ma perché Dio ha affidato loro la cura del temporale, ciò che Dante chiamerà l'incarico di sinistra: la *sinistra cura*; i chierici, incaricati di dispensare la vita spirituale, sono come il lato destro del corpo di Cristo. Questi due ordini corrispondono dunque a due vie: l'una corporale, attraverso la quale il corpo vive dell'anima; l'altra spirituale, attraverso la quale l'anima

vive di Dio. Per regolare queste due vite, è stato necessario costituire due ordini d'autorità, il potere secolare per i laici, il potere spirituale per i Chierici, essendo ciascuno di questi ordini sottomesso ad un solo capo, il re o l'imperatore per il temporale, il papa per lo spirituale. Il potere del re s'estende dunque alle cose terrene e fatte per la vita terrena, come il potere del papa s'estende alle cose celesti e fatte per la vita celeste. Ma il potere spirituale supera il potere temporale tanto quanto la vita spirituale supera la vita terrena; per questo il papa gode di due prerogative, che assicurano l'unità dei due lati del corpo della Chiesa: conferire l'esistenza al potere temporale, cioè istituirlo *ut sit*, come si vede con la consacrazione dell'imperatore, e giudicarlo se sbaglia, scomunicandolo all'occorrenza.

Il punto essenziale da ritenere in questa argomentazione è l'istituzione sacerdotale del principe, perché è sottinteso che colui che conferisce il potere temporale ha sempre l'autorità di disporne. Ciò che il potere spirituale ha dato, può riprenderlo; dunque non cessa di dominarlo. Ora, la fonte cui si riferisce Ugo di san Vittore, per giustificare questa dottrina dell'istituzione regale, altro non è che l'Antico Testamento:

> Che il potere spirituale, per il fatto che viene dall'istituzione divina, sia anteriore nel tempo e superiore in dignità, lo si vede manifestamente stabilito per questo antico popolo dell'Antico Testamento, in cui il sacerdozio fu stabilito per primo da Dio, poi, soltanto in seguito e per ordine di Dio, il potere regale ordinato dal sacerdozio (« per sacerdotium, iubente Deo, regalis potestas ordinata »). Per questo, nella Chiesa, la dignità sacerdotale consacra ancora il potere regale, santificandolo con la sua benedizione e formandolo con la sua istituzione (« formans per institutionem »).

Questo solo testo stabilirebbe a sufficienza un fatto di capitale importanza: l'origine piú sicura della teocrazia pontificia del XII secolo è la teocrazia ebraica dell'Antico Testamento. Dio ha regnato dapprima su Israele con i suoi Giudici (*Deut.* XVI 18-20), la cui autorità era assoluta (*Deut.* XVII 8-13). Piú tardi, quando Israele si stancò di essere governata da Dio e volle avere un re come gli altri popoli, il suo desiderio fu esaudito, ma a condizione che il suo re avrebbe preso

a prestito dai sacerdoti un esemplare della legge divina, l'avrebbe copiata e letta tutti i giorni (*Deut.* XVII 18-20). Del resto, guidato dall'ispirazione divina, il profeta Samuele sceglierà lui stesso il re Saul, e l'ungerà di olio santo (*I Samuele*, X 1). Piú tardi il re Salomone sarà proclamato re da Sadoc e dal profeta Nataniele (*II Re*, I 32-37), Dio lo guiderà con il dono della sapienza (*II Re*, V 9-14) e lui stesso scriverà, nei *Proverbi* (VIII 15-16), che i re regnano e governano secondo giustizia per volere di Dio. Sicuramente tali re non erano dei sacerdoti, ma erano gli unti del Signore, e poiché essi ricevevano la loro autorità dal potere spirituale, vi si trovavano inevitabilmente sottomessi. Questa è, del resto, la tesi magnificamente esposta nel trattato *Summa gloria*, attribuito come tante opere all'enigmatico Onorio d'Autun. Il IX capitolo di questo scritto stabilisce che, qualunque cosa alcuni ne abbiano detto, il re non è un chierico, ma un laico. Se fosse un chierico sarebbe ostiario, lettore, esorcista, accolito o prete; ora egli non ha nessuno di questi ordini; dunque non è un chierico; non essendo un chierico, non può essere che un laico. A meno che, beninteso, non sia un monaco; ma non lo è perché ha una moglie e una spada. È quindi proprio un laico, e per questo egli presiede a tutto l'ordine temporale, tanto che, in questo ordine, l'intero clero gli è sottoposto, ivi compreso il sovrano pontefice, ma è un laico che riceve dal sacerdozio la sua autorità sugli altri laici, e Onorio non gli permette di dimenticarlo. Mosè non ha istituito un re, ma un sacerdote, per reggere Israele, e sono i Giudici che dapprima l'hanno guidato (cap. X); Saul era sottoposto a Samuele (cap. XI); Davide fu sottoposto al profeta Nataniele (cap. XII); i re erano un tempo sottoposti ai profeti e ai sacerdoti (cap. XIII); soltanto i sacerdoti un tempo reggevano il popolo (cap. XIV); a sua volta Cristo non ha stabilito un re, ma un sacerdote (cap. XV), e di là è sorto l'Impero cristiano (cap. XVI) perché i papi hanno ereditato questo diritto d'istituzione divina, e Silvestro se ne è servito per incoronare Costantino (cap. XVII). Cosí è proprio la Chiesa a darsi dei re (cap. XVIII: « Quod Ecclesia sibi reges constituit ») e quando Onorio parla di un papa sottomesso all'imperatore nell'ordine temporale, egli pensa

esattamente ad un imperatore come Carlomagno (cap. XXX). Come i sacerdoti dell'Antico Testamento, i papi di Onorio d'Autun abbandonano volentieri il temporale a dei re ch'essi stessi hanno scelto (« Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi », cap. XXI), ch'essi hanno consacrato ed incoronato col consenso dei principi e l'acclamazione del popolo, e il cui governo si regola in tutto sulla legge divina di cui essi stessi sono i detentori.

Questa influenza della teocrazia ebraica si estende non meno largamente nel *Polycraticus* di Giovanni di Salisbury (IV 1-6). « Omnis potestas a Deo est »: il re è dunque l'immagine di Dio in terra, ma deve lui stesso seguire la legge, la giustizia e l'equità. Ora l'equità vuole che il re sia sottomesso ai sacerdoti: « princeps minister est sacerdotum et minor eis ». In effetti la Chiesa non porta la spada, ma è lei che l'affida al principe, perché egli se ne serva per reggere i corpi. Se il pontefice supremo si riserva il governo delle anime, è perché quello dei corpi è indegno di lui. Un *pontifex* non è un *carnifex*. Per governare secondo la legge di Dio, il principe deve conoscerla. Nessun pretesto lo dispensa dallo studiarla, nemmeno la preoccupazione di fare la guerra. Che egli, dunque, si procuri il *Deuteronomio*, che lo legga, lo impari e lo mediti, perché tutto ciò che il principe fa è inutile, ed egli è principe invano, se non si sottomette alla disciplina della Chiesa. Cosí il principe deve leggere ogni giorno la legge divina; egli vi è tenuto piú strettamente che lo stesso prete, e ogni giorno in cui egli manca a questo dovere non è per lui un giorno di vita, ma un giorno di morte. E se non sa leggere? Se non sa leggere è un asino coronato: « rex illitteratus est quasi asinus coronatus ». Per di piú la sua ignoranza non è una scusa, perché ciò che il principe non è capace di leggere potranno leggere per lui i sacerdoti: « Legat ergo mens principis in lingua sacerdotis ». La regola del principe sia dunque sapienza di Dio interpretata dai sacerdoti, perché è con essa che i re regnano e rendono giustizia. Giovanni di Salisbury non ha dunque dimenticato la lezione politica dell'Antico Testamento.

Pochissimi l'hanno dimenticata, nel XII secolo, anche tra quelli, come ad esempio san Bernardo, che la preoccupazione

di una pura spiritualità cristiana impegna a distogliere i papi da ogni intromissione nell'ordine temporale. La metafora delle « due spade » non deroga in nulla da questa regola, perché è dalla Chiesa stessa e per i fini della Chiesa che il principe ha ricevuto la sua. Come san Bernardo stesso precisa (*De consideratione*, IV 3), le due spade sono nelle mani del pontefice, e questi liberamente incarica i principi di servirsi per lui della spada temporale. Un fatto domina tutta questa situazione: la distinzione dei due ordini, temporale e spirituale, è una distinzione interna alla Chiesa. In questo complesso edificio, la cui chiave di volta è il potere spirituale del papa, lo stesso muro temporale regge soltanto in virtú della sua autorità.

L'integrazione del temporale nella Chiesa fu allora cosí completa, che alcuni credettero possibile d'invertire i termini del rapporto. Fare del principe come tale un membro della gerarchia ecclesiastica significava tentarlo a rivendicarvi a sua volta il primo posto. È vero che non si poteva farlo senza sconvolgere profondamente l'economia interna della Chiesa, ma l'impresa non era impensabile, e poiché essa era iscritta nei dati stessi del problema cosí concepito, non è tanto sorprendente che, fin dal XII secolo, si siano anticipate alcune delle piú radicali conclusioni a cui un giorno doveva sfociare la Riforma.

Queste tesi che, malgrado tutto, è cosí curioso incontrare nel XII secolo, sono contenute in un gruppo di trattati conosciuti sotto il titolo di *Trattati di York* (*Tractatus Eboracenses*). Sono cosí chiamati perché talvolta sono stati attribuiti a Gerardo, arcivescovo di York dal 1101 al 1108. In realtà il loro autore è sconosciuto; non è nemmeno certo che la loro origine sia inglese. Scritti in occasione di vertenze tra l'arcivescovo di Rouen e il papa, questi trattati possono essere considerati con almeno pari verosimiglianza come opera di un francese di Normandia. Noi ne ricorderemo, come particolarmente istruttivi per la storia del nostro problema, l'*Apologia archiepiscopi Rotomagensis* e il *De consacratione Pontificum et Regum*.

L'*Apologia* pone in tutta la sua ampiezza il problema dell'autorità pontificia in materia di fede. L'Arcivescovo di

Rouen non è sottomesso alla sola Chiesa di Roma, ma a tutta la Chiesa. Il papa è nella stessa situazione. Servitore dei servitori di Dio, secondo la dottrina di Pietro, egli ha su di loro gli stessi diritti che aveva Pietro sugli Apostoli. Questi diritti gli vengono dallo Spirito Santo che gli ha dato potere di legare o sciogliere, ma poiché c'è un solo Spirito Santo, tutti i vescovi e anche tutti i fedeli si trovano nella stessa situazione:

Non ci sono tre Pietri: Simon Pietro, il vescovo di Roma e il vescovo di Rouen, ma un solo Pietro, perché in tutto non c'è che un solo spirito, un solo potere, una sola fede, e per questo stesso motivo: « cor unum et anima una » (*Atti*, IV 32). Tutti gli Apostoli e tutti i vescovi, e anche tutta la Chiesa non sono dunque in questo che un solo Pietro, e poiché essi aderiscono alla pietra vera, cioè a Cristo, non sono con lui che una sola pietra e un solo spirito.

C'è dunque assoluta eguaglianza dei vescovi nella Chiesa: « omnes etenim episcopi dii sunt, et dii nisi a solo Deo sunt iudicandi ». Il papa non ha alcun diritto di scomunica su nessuno di loro (cfr. *De Romano Pontifice*, *De una Ecclesia*), per la semplice ragione che allora egli scomunicherebbe se stesso, essendo tutti i vescovi una cosa sola. Per la stessa ragione, l'autorità dottrinale del papa non è in nulla superiore a quella di un vescovo qualunque, essendo identicamente la stessa. Che dottrina potrebbe egli insegnare? Quella di Pietro e Paolo. Tutti i cristiani già la possiedono e non hanno bisogno di lui per conoscerla. Si dirà che la Chiesa di Roma è la madre di tutte le altre? Non è vero. È la supremazia dell'Impero Romano che ha fatto quella della Chiesa di Roma, ma Cristo e gli Apostoli non c'entrano per niente: « Neque enim Christus hoc decrevit, non hoc sanxerunt Apostoli »; la madre delle chiese non è Roma, è Gerusalemme. Cosí l'arcivescovo di Rouen non può essere tacciato d'*infidelitas*, di trasgressione alla fede, se rifiuta di sottomettersi all'autorità dottrinale di Roma; né di *desoboedientia* se rifiuta di sottomettersi alla sua autorità disciplinare, che è di istituzione umana e non può vincolare nessuno: « Si quis ergo ei subdere non vult, quid damni meretur a Deo, cuius in hoc ordinationi minime resistit? ».

Questa nozione tutta particolare della Chiesa conduce naturalmente, nel *De consacratione pontificum et regum*, ad importanti conseguenze politiche. La Chiesa è la sposa di Cristo, che è il solo vero re e sacerdote, ma non è la sposa di Cristo come sacerdote, essa è la sposa di Cristo come re. Ora, nella Chiesa stessa, chi se non il re porta al piú alto grado l'immagine e la somiglianza di Cristo Re? È quindi principalmente nella e con la figura del re che si compirà l'unione di Cristo e della sua Chiesa: « et ideo reges qui Christi regis imaginem praeferunt, his nuptiis magis apti sunt, quarum sacramentum magis praeferunt ». Questo è il senso della consacrazione dei re da parte della Chiesa. Essi sono ordinati (*ordinantur*), unti e consacrati con la sua benedizione, affinché possano governare il popolo cristiano. Ora, già lo sappiamo, la Chiesa non è altro che il popolo: « Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide, spe et charitate, in domo Dei cohabitantium? ». Se è cosí, la consacrazione dei re ha come scopo di confidar loro il governo della Chiesa e la sua difesa: « ad hanc (Ecclesiam) itaque regendam reges in consecratione sua accipiunt potestatem »; e anche: « Ideo enim regnant in Ecclesia, quae est regnum Dei, et Christo conregnant, ut eam regant, tueantur atque defendant ». È vero che il papa Gelasio ha parlato di due supremazie che regnano sul mondo, l'autorità sacerdotale e il potere regale. Ma, commenta arditamente il nostro anonimo, il termine « mondo » qui non significa altro che la Chiesa: « Mundum hic appella sanctam Ecclesiam, quae in hoc mundo peregrinatur ». L'autorità sacerdotale vi dispone dunque soltanto del potere di affidare al re il potere di governare la Chiesa. E non cerchiamo rifugio nella distinzione del potere di reggere le anime e del potere di reggere i corpi. Non si possono reggere le anime senza i corpi, né i corpi senza le anime, poiché gli uni e gli altri sono retti per essere insieme salvati al momento della resurrezione. D'altronde, non dice san Paolo che i nostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo (*I Corinzi*, VI 19)? Se ai re si accordasse potere soltanto sui corpi, lo si accorderebbe dunque loro, con ciò, sui templi dello Spirito Santo, e di conseguenza sui sacerdoti stessi. Non escludiamo dunque i re dal governo della

Chiesa, cioè dal popolo cristiano: sarebbe dividerlo contro se stesso e devastarlo.

In una dottrina in cui la Chiesa e il popolo cristiano fanno una cosa sola, non può esserci distinzione radicale tra il principe e il sacerdote:

> Se sacerdote e re sono, l'uno e l'altro, dio e unto del Signore (« Christus domini ») per la grazia, tutto ciò che l'uno e l'altro fa e opera secondo questa grazia, non è l'uomo che lo fa o opera, ma il dio e l'unto del Signore.

In breve, il sacerdote è un re e il re è un sacerdote, in quanto ognuno dei due è l'unto del Signore: « Et si verum fateri volumus, et rex sacerdos et sacerdos rex, in hoc quod Christus Domini est, jure potest appellari ». Resta quindi da sapere, tra questi due re-sacerdoti o sacerdoti-re, chi l'avrà vinta sull'altro. Nell'Antico Testamento, i sacerdoti offrivano a Dio dei sacrifici materiali, mentre i re sacrificavano in ispirito. È perché i sacerdoti prefiguravano la natura umana del Cristo, mentre i re prefiguravano la sua natura divina. Era quindi naturale che i re avessero allora autorità sui sacerdoti, ma lo stesso deve accadere, e a maggior ragione, dopo che re e sacerdoti sono parimenti gli unti del Signore. Perché Cristo è re eternamente, lo è in quanto Dio ed eguale al Padre, mentre, per diventare sacerdote, egli ha dovuto assumere la natura umana. In altri termini Cristo è re, ma è sacerdote solo perché lo è *divenuto*. Di conseguenza, il potere regale ha in Cristo la supremazia sul potere sacerdotale tanto quanto la sua divinità ha la supremazia sulla sua umanità. Il sacerdote è dunque l'immagine e la figura di una natura e di una funzione inferiore, quella dell'umanità, come il re è l'immagine e la figura di una natura e funzione superiore, quella della divinità. Ecco perché, conclude l'autore, certuni ritengono che il potere regale sia piú grande e piú elevato del potere sacerdotale: « et rex maior et praestantior quam sacerdos, utpote melioris et praestantioris Christi naturae imitatio sive potestatis emulatio ».

Si è presentata questa dottrina curiosa come una « metafisica dello Stato ». Tuttavia essa non comporta alcun elemento metafisico distintamente percettibile. Causata da uno

degli innumerevoli conflitti che il problema delle investiture poneva, questa concezione della Chiesa e del potere regale non è meno integralmente « sacrale » di quella a cui si oppone. Il re non vi è posto al di sopra del sacerdote come laico, né in nome di alcuna superiorità del temporale sullo spirito, ma, al contrario, come re sacerdote e come capo della stessa Chiesa. Ora, è proprio perché lo Stato è la Chiesa, che il capo del corpo dei fedeli può rivendicare il titolo di capo della Chiesa: « Corpora christianorum minime regerentur, si regalis potestas ab Ecclesia divideretur ». Siamo qui dunque sullo stesso terreno in cui ci troviamo con Ugo di san Vittore, o, se si preferisce, queste due dottrine sono contrarie in uno stesso genere, e poiché esse appartengono allo stesso genere, il *Trattato di York* non faceva che volgere a profitto del re quel principio, fino allora invocato a profitto del papa, per cui i laici sono la Chiesa proprio in quanto laici. Se è cosí, colui che regna sui laici regna per questo stesso fatto anche nella Chiesa e presto o tardi il problema di sapere s'egli non regni sulla Chiesa non può mancare di porsi.

VII - IL BILANCIO DEL XII SECOLO

Considerato nel suo insieme, il movimento intellettuale del secolo XII si presenta come la preparazione di un'èra nuova nella storia del pensiero cristiano, ma anche come la fioritura in Occidente, e principalmente in Francia, della cultura patristica latina che il Medioevo aveva ereditato dal Basso Impero. Nell'epoca a cui siamo arrivati, le grandi direttive filosofiche alle quali s'ispirerà il secolo XIII non si lasciano ancora discernere chiaramente. Né i filosofi arabi, né la metafisica di Aristotele hanno ancora raggiunto le scuole di cui ben presto sconvolgeranno le tradizioni e cambieranno profondamente l'insegnamento, ma le posizioni fondamentali sulle quali il pensiero cristiano subirà quest'urto sono già saldamente occupate. Grazie alla teologia di sant'Anselmo, dei Vittorini e di Gilberto de la Porrée, già esiste un platonismo, piú astratto e con una tecnica piú asciutta di quella

di Agostino stesso, ma aperto a tutte le nuove suggestioni che gli verranno da Proclo e da Avicenna, inconscio del pericolo che lo minaccia di essere completamente affascinato da loro, ma già capace di accoglierli senza cedervi. Se si è d'accordo di chiamare agostinismo il gruppo di dottrine del XIII secolo che s'ispirerà principalmente a sant'Agostino, e di cui quella di san Bonaventura è l'esempio piú completo, si può dire che la sua opera sarà, in larga misura, la regolare continuazione di quella di sant'Anselmo e dei Vittorini, di cui essa applicherà i principi dell'assimilazione di apporti filosofici nuovi e di spirito diverso. D'altronde, la vasta indagine che nel XII secolo si conduce sul problema degli universali ha condotto ovunque i logici a sconfinare sul terreno metafisico. Mentre in teologia l'autorità di Agostino preparava un terreno favorevole all'influenza di Platone e del neoplatonismo, l'ultima conclusione di Abelardo circa gli universali sembrava piuttosto presagire i futuri successi della filosofia di Aristotele. Come s'è visto con Isacco Stella e Ugo di san Vittore, anche quelli che piú vivamente si preoccupavano d'aprire il vertice dell'intelletto alle illuminazioni intellegibili riconoscevano tuttavia che esiste almeno un grado del sapere in cui Aristotele è superiore. Ora, questo grado della conoscenza astratta, che è quello della ragione ragionante (*ratio*), è il piano della filosofia stessa. Si vede dunque definirsi sempre piú nettamente, via via che ci si avvicina al XIII secolo, la tendenza che ben presto porrà l'autorità di Aristotele in concorrenza con quella di sant'Agostino. Non solo, infatti, la teoria aristotelica della conoscenza s'impossessa di un numero di menti sempre maggiore, ma sembra anche che almeno lo spirito della fisica di Aristotele sia stato presentito sin dalla metà del XII secolo. Abelardo condanna la soluzione realistica del problema degli universali perché, essendo tutto ciò che esiste composto di materia e di forma, è possibile conciliare il realismo con la vera fisica; cosí ancora Giovanni di Salisbury ammette come sottinteso che il reale concreto non è un puro intellegibile, ed è certo che il terreno piú favorevole all'aristotelismo albertino-tomista è preparato fin da quel momento.

Come le grandi sintesi dottrinali del XIII secolo sono

già abbozzate, cosí sono già designati il luogo e le istituzioni in cui esse si svilupperanno. Fin dal XII secolo, infatti, Parigi e le sue scuole godono di una celebrità universale, soprattutto per quello che concerne l'insegnamento della dialettica e della teologia. Quando Abelardo va a Parigi per compiervi i suoi studi filosofici, vi trova già in piena fioritura l'insegnamento della dialettica: « perveni tandem Parisios, ubi iam maxime disciplina haec florere consueverat ». Egli stesso, nel desiderio di diventare a sua volta un maestro illustre, si sforza d'insegnare a Parigi, in città, o, per le opposizioni con cui vi viene ad urtarsi, sul monte saint-Geneviève e il piú vicino possibile a Parigi. Sappiamo da testimonianze del tempo che il successo di Abelardo come professore fu clamoroso, e la lettera consolatoria scritta dall'abate Folco di Deuil al disgraziato filosofo dopo la sua mutilazione indica quale aumento di celebrità ricevettero le scuole di Parigi dal fatto che Abelardo vi insegnasse:

> Ancora poco tempo fa la gloria di questo mondo ti colmava dei suoi favori e non si sapeva che tu fossi esposto ai rovesci della fortuna. Roma inviava da te i suoi figli per istruirsi, ed essa, che una volta inculcava nei suoi ascoltatori la conoscenza di tutte le scienze, mostrava, inviandoti i suoi scolari, che la tua sapienza superava la sua. Né la distanza, né l'altezza delle montagne, né la profondità delle valli, né le strade irte di pericoli e infestate dai briganti, impedivano loro di affrettarsi verso di te. La folla dei giovani inglesi non temeva né la traversata del mare né le sue terribili tempeste; disprezzando ogni pericolo dal momento in cui sentiva pronunciare il tuo nome, essa accorreva verso di te. La lontana Bretagna ti mandava i suoi figli da educare; gli Angioini ti offrivano i loro. Gli abitanti del Poitou, i Guasconi e gli Spagnoli, la Normandia, la Fiandra, la Germania, la Svezia, incessantemente proclamavano e lodavano la potenza del tuo spirito. Taccio di tutti gli abitanti di Parigi e dei luoghi piú lontani come dei piú vicini della Francia che erano cosí assetati del tuo insegnamento come se non fosse esistita scienza che non fosse possibile imparare da te.

Verso la fine del XII secolo, la superiorità delle scuole di Parigi è universalmente riconosciuta, da ogni parte ci si affretta sulle strade che conducono a questa « cittadella della fede cattolica »; tutto preannuncia l'imminente costituzione di quell'incomparabile centro di studi che sarà, nel XIII secolo, l'Università di Parigi.

È vero, nondimeno, che questa epoca tanto feconda e varia e che con tanta diligenza prepara il grande secolo della scolastica possiede anch'essa la sua originalità; il XII secolo è un periodo di preparazione, ma non è soltanto questo, e se esso sembra meno potente e sistematico del XIII secolo, possiede in proprio un'eleganza, una grazia, una spigliatezza nell'accettare la vita, di cui l'epoca successiva, piú pedante e formale, non ha conservato le tradizioni.

È infatti importante notare fino a che punto lo spirito del XII secolo sia piú vicino a quello dei secoli XV e XVI di quanto non lo sarà lo spirito del secolo successivo. Abbiamo insistito sull'umanesimo di Giovanni di Salisbury, perché nessun filosofo ne fu a quel tempo cosí profondamente penetrato, ma bisogna aggiungere che i suoi contemporanei sono stati generalmente piú sensibili alle bellezze della civiltà greco-latina di quanto non lo saranno i contemporanei di san Tommaso. Questo non significa che l'antica diffidenza cristiana, e soprattutto monacale, nei riguardi degli autori pagani sia allora scomparsa. Il numero dei loro amici è cresciuto considerevolmente nel XII secolo, ma i loro nemici non hanno ceduto le armi. Niente meglio simboleggia la diffidente tolleranza, di cui essi erano oggetto, di questa norma del regolamento di Cluny sul segno da fare per ottenere un libro scolastico scritto da un pagano: « Fate dapprima il segno comune per libro, inoltre toccatevi l'orecchio col dito, come fa con la zampa un cane cui prude un'orecchio, perché un infedele può essere giustamente paragonato a questo animale ». Ci si grattava l'orecchio, quindi, per avere un Ovidio, ma si cedeva al desiderio di grattarsi. Lo stesso vale per Abelardo che, con Platone, chiede che vengano espulsi dalla repubblica i poeti licenziosi, ma parla delle loro opere con conoscenza di causa, ed è egli stesso tutto pieno degli Antichi. Appena apriamo le sue opere constatiamo che questo dialettico cita correntemente Cicerone, Seneca, Virgilio, Orazio, Ovidio, e che non si tratta di citazioni artificiose o puramente decorative, ma che esse testimoniano di un gusto raffinato per i bei pensieri felicemente formulati. Se egli ama la cultura pagana, è proprio, come san Gerolamo che a questo proposito egli cita, « propter eloquii venustatem et membrorum

pulchritudinem». Egli stesso è autore di un poema didattico e di inni, di cui non si deve esagerare il merito letterario, ma che testimoniano un certo gusto per l'arte di ben dire, e tutta la sua corrispondenza con Eloisa attesta che l'influenza dei classici latini s'esercitò profondamente sui loro spiriti.

Il XII secolo, del resto, ha conosciuto dei poeti latini migliori di Abelardo. Alcuni si sono proposti di imitare gli Antichi, e ne abbiamo incontrati parecchi tra i filosofi o teologi, come Bernardo Silvestre e Alano di Lilla. Altri erano soltanto poeti, come Ildeberto di Lavardin nato verso il 1055, vescovo di Mans dal 1097 al 1125, arcivescovo di Tours dal 1125 al 1133 o 1134, di cui un poema è passato per lungo tempo per l'opera di un classico latino. Certamente Ildeberto resta di gran lunga inferiore ai suoi modelli, ma quanti grandi poeti latini ci sono stati da quando il latino è una lingua morta? Lo stesso Petrarca fallirà in questa impresa. Il piacere che un letterato prova nell'imitazione dei classici è un sicuro indizio di umanesimo, con qualunque risultato egli possa, d'altra parte, esercitarvisi. Ildeberto non riusciva tanto male:

> Par tibi Roma nihil, cum sis prope tota ruina;
>   Quam magni fueris integra, fracta doces.
> Longa tuos fastus aetas destruxit, et arces
>   Caesaris et superum templa palude jacent.
> [...]
> Urbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum
>   Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit.

Questi versi non valgono soltanto per la qualità della forma, ma anche per il tema ch'essi sviluppano. Poesia di rovine, nostalgia della grandezza di Roma, altrettanti sentimenti che ordinariamente si fanno risalire ai secoli XV e XVI e che si rifiutano al Medioevo. Essi sono tuttavia presenti fin dal secolo XII nell'opera di Ildeberto. Si è obiettato talvolta che Ildeberto non sente l'antica Roma da uomo del Rinascimento, perché egli la crede morta, e che egli finisce d'altra parte con l'esaltare al suo posto la Roma cristiana. Ma gli umanisti del XVI secolo, la sentiranno diversamente? Si rilegga, nelle *Antichità* del suo compatriota Gioacchino di Bellay, il Sonetto 18; vi si troverà l'espressione di un sen-

timento del tutto simile, e, dei due poeti, è quello del XII secolo ad esprimersi in latino.

A questa poesia d'imitazione non è proibito, forse, preferire tanti poemi ritmati o rimati, scritti in latino volgare, che, senza pretendere in alcun modo di ritrovare il grande stile letterario della Roma pagana, si servono liberamente della sua lingua come di una lingua ancora vivente per esprimere i pensieri e le emozioni piú profonde del tempo. San Bernardo di Chiaravalle, l'accanito avversario di Abelardo e dei dialettici, l'uomo che giudica severamente il lusso eccessivo introdotto dall'ordine di Cluny nella liturgia e nella costruzione delle chiese, è un eccellente scrittore e un suo sermone alla Vergine non ha perso nulla del suo fascino primitivo. I poemi liturgici scritti in rime latine che gli sono stati a lungo attribuiti, e che esprimono d'altronde molto fedelmente il suo pensiero, ci toccano piú vivamente dei distici scolastici di Abelardo:

Jesu dulcis memoria
Dans vera cordis gaudia:
Sed super mel et omnia
Eius dulcis praesentia.

Nil canitur suavius
Nil auditur iucundius
Nil cogitatur dulcius
Quam Jesu Dei filius.

Jesu spes poenitentibus
Quam prius es petentibus,
Quam bonus es quaerentibus,
Sed quid invenientibus?

Seguendo la loro piú profonda ispirazione e lasciando esprimersi i loro sentimenti piú sinceri in una forma che era loro naturale, poeti latini, come l'affascinante Adamo di san Vittore, facevano di meglio che ricominciare l'antichità; essi la prolungavano. Si capisce che un fine letterato come Remigio di Gourmont abbia sentito il fascino di questo « latino mistico » e che la fluida scioltezza di queste rime abbia sedotto l'immaginazione di Baudelaire.

Avviciniamo queste constatazioni ad un certo numero d'altre che spesso sono state fatte, e ciò che vi è di originale nello spirito del XII secolo ci apparirà immediatamente: quest'epoca di cosí intenso fermento intellettuale, che vede lo sviluppo straordinario delle « Chansons de geste », gli ornati scultorei degli abbaziali cluniacensi o borgognoni, la costruzione delle prime volte gotiche, la fioritura delle scuole e il trionfo della dialettica, è un'epoca di umanesimo religioso. Nel corso del XIII secolo, questo gusto raffinato per la cultura letteraria, questo amore della forma per la forma, che annunciano l'umanesimo rinascimentale, si troveranno, se non soffocati, per lo meno repressi dallo straordinario sviluppo degli studi puramente filosofici e teologici. Da questo punto di vista, il XIII secolo è, in certo modo, piú convenzionalmente medievale del XII; esso corrisponde meglio alla rappresentazione tradizionale e come popolare che ci si forma abitualmente del Medioevo. Forse però, nell'uno e nell'altro caso, si è vittime di una falsa apparenza, ed è un punto sul quale val la pena di fermarsi un istante.

È giusto vedere nella cultura del XVI secolo un ritorno alla cultura classica greco-latina, ma non bisogna dimenticare che la prima ellenizzazione della coscienza occidentale s'è prodotta in pieno Medioevo e che le conseguenze ne sono state assai piú profonde di quanto generalmente si creda. I filosofi cristiani si sono posti il problema di che cosa sia l'antichità e di ciò che essa valga per il pensiero cristiano; essi l'hanno risolto come Cristo aveva risolto il problema dei rapporti tra l'antica e la nuova legge: il Cristianesimo ritiene, fin dal Medioevo, che un'umanità cristiana non debba essere in alcun modo e sotto nessun aspetto piú povera di verità e di bellezza di un'umanità pagana, ma che, conservando invece tutto ciò che c'è di vero e di bello nell'umanità pagana, essa lo ordini, lo metta al suo giusto posto, gli conferisca il suo giusto valore e l'arricchisca di verità come di nuova bellezza. Anche su questo punto l'atteggiamento di Abelardo è caratteristico del pensiero del suo tempo. L'idea che il Cristianesimo possa trovarsi in opposizione con pensatori e poeti ch'egli ammira profondamente gli è insopportabile. Egli ha bisogno di sentire una reale continuità tra la verità

nella sua forma antica e la verità nella sua forma cristiana: cosí, non potendo paganizzare il Cristianesimo, egli cristianizza l'antichità. Gli piace pensare che i filosofi greci siano stati dei santi e quasi degli asceti, che la purezza dei loro costumi sia loro valsa da Dio la rivelazione delle verità piú nascoste e dei dogmi piú misteriosi della religione; le sole conoscenze che siano mancate a Platone per essere un perfetto cristiano sono quelle dell'incarnazione e dei sacramenti. Abelardo non si limita all'antichità greca, egli considera anche, come precursori ed annunciatori del Cristianesimo, i gimnosofisti e i bramini indiani; egli infine respinge con orrore il pensiero che dei saggi cosí naturalmente cristiani possano esser stati dannati. Cosí, nel XII secolo, non incontriamo soltanto un umanesimo della forma, ma anche questo umanesimo piú profondo che si rifiuta di sacrificare qualsiasi valore spirituale ed umano; l'universalità del pensiero di un Abelardo si fonda sulla generosità, e niente di umano gli rimane estraneo.

Questa intima combinazione di fede cristiana e filosofia ellenica ha generato quindi nel XII secolo una concezione dell'universo che spesso ci meraviglia, ma che non manca né di interessi né di bellezza. Il punto dove piú completamente gli uomini di quest'epoca differiscono da noi è la loro ignoranza pressoché totale di ciò che possono essere le scienze della natura. Molti celebrano la natura, ma nessuno pensa di osservarla. Certamente le cose possiedono, per loro, una realtà propria nella misura in cui esse servono all'uso giornaliero, ma perdono questa realtà non appena essi incominciano a spiegarle. Per un pensatore di quest'epoca, conoscere e spiegare una cosa consiste sempre nel mostrare che essa non è ciò che appare, che essa è il simbolo e il segno di una realtà piú profonda ch'essa *annuncia* o ch'essa *significa* una cosa diversa. Si capisce senza fatica che il simbolismo del XII secolo seduca i poeti e gli artisti, perché in arte e in poesia esso era una forza, ma era un limite filosoficamente, e, scientificamente, una debolezza. È per questo che i bestiari o i lapidari provocano sul lettore moderno una tale impressione di stupore: la sostanza stessa degli esseri e delle cose vi si riduce al loro significato simbolico, e non c'è niente da capire nella

materia stessa di cui questi esseri sono composti. Ciò che manca al XII secolo per porre una concreta realtà sotto questo mondo di simboli è la concezione di una natura che abbia una struttura in sé e una intellegibilità per sé, per debole che essa sia. Siamo alla vigilia del giorno in cui questa concezione sta per formarsi, e il XIII secolo ne andrà debitore alla fisica aristotelica.

VI
LE FILOSOFIE ORIENTALI

È un fatto di notevole importanza per la storia della filosofia medievale in Occidente che il suo sviluppo abbia avuto un ritardo di circa un secolo su quella delle corrispondenti filosofie arabe ed ebraiche. Lo studio dell'ampio e magnifico sviluppo di queste filosofie orientali, preso per se stesso, non potrebbe entrare nel nostro programma: sarebbe necessario uno studio speciale se volessimo appena abbozzarne la storia. Ma poiché alcune di esse hanno influenzato direttamente le grandi dottrine occidentali del XII secolo, è necessario che noi qui almeno notiamo quali furono i momenti decisivi della loro storia e le ragioni essenziali dell'azione ch'esse hanno esercitato sull'evoluzione filosofica dell'Occidente.

I - LA FILOSOFIA ARABA

Nel 529 dopo Cristo, l'Imperatore Giustiniano decretava la chiusura delle scuole filosofiche di Atene. Poteva sembrare, quindi, che l'Occidente si rifiutasse definitivamente all'influenza della speculazione ellenica; ma il pensiero greco aveva incominciato ben prima di questa data a guadagnare terreno verso l'Oriente: già esso aveva iniziato il movimento circolare che doveva riportare nell'Occidente del XIII secolo il pensiero di Aristotele e del neoplatonismo per il tramite dei filosofi siriani, arabi ed ebrei.

La speculazione ellenica, in effetti, beneficiò della diffusione della religione cristiana in Mesopotamia e in Siria. La scuola di Edessa, in Mesopotamia, fondata nel 563 da sant'Efrem di Nisibis, insegnava Aristotele, Ippocrate e Galeno. La necessità in cui si trovavano i Siriani convertiti al Cristianesimo d'imparare il greco per leggere l'Antico e il Nuovo Testamento e gli scritti dei Padri della Chiesa li aveva messi in grado di iniziarli alla scienza e alla filosofia greca. Dunque s'insegnava la filosofia, la matematica e la medicina, là dove s'insegnava la teologia, e si traducevano le opere classiche dal greco in siriaco. Quando la scuola di Edessa fu chiusa, nel 489, i suoi professori passarono in Persia e diedero lustro alle scuole di Nisibis e di Gandisapora; in Siria le scuole di Rās'ain e di Kenneshrē avevano dato asilo alla filosofia di Aristotele. Nel momento in cui l'Islamismo sostituisce il Cristianesimo in Oriente, il ruolo dei Persiani come agenti di trasmissione della filosofia ellenica appare con perfetta chiarezza. I califfi Abassidi, la cui dinastia si fonda nel 750, fanno appello ai servigi dei Siriani, che continuano, sotto gli auspici di questi nuovi padroni, il loro insegnamento e i loro lavori. È cosí che Euclide, Archimede, Tolomeo, Ippocrate, Galeno, Aristotele, Teofrasto e Alessandro d'Afrodisia vengono tradotti, sia direttamente dal greco in arabo, sia indirettamente dal greco in siriaco, poi dal siriaco in arabo. Cosí le scuole siriache sono state gli intermediari attraverso i quali il pensiero greco è giunto agli Arabi, aspettando il momento in cui doveva passare dagli Arabi agli Ebrei e ai filosofi dell'Occidente cristiano.

Tra gli elementi di cui si componeva questa tradizione, evidentemente le opere di Aristotele costituivano la parte piú importante e filosoficamente la piú feconda. Ma, nel catalogo delle opere di Aristotele che i Siriani trasmettevano agli Arabi, s'erano introdotti degli scritti assai differenti di ispirazione, che il filosofo greco avrebbe certamente disconosciuto e che tuttavia esercitarono un'influenza decisiva grazie all'autorità di cui li copriva il suo nome. Due trattati essenzialmente neoplatonici, *La teologia di Aristotele* e il *Liber de causis*, passavano per produzioni autentiche del Maestro e influenzarono profondamente l'interpretazione che si dava

del suo pensiero. Il contenuto del primo è tratto dalle *Enneadi* di Plotino (libro IV-VI) e quello del secondo, che già abbiamo incontrato, citato da Alano di Lilla, dall'*Elementatio theologica* di Proclo. La piú importante conseguenza di questo fatto fu che, nell'insieme, il pensiero arabo pose sotto l'autorità di Aristotele una sintesi dell'aristotelismo e del neoplatonismo sulla quale dovette in seguito necessariamente esercitarsi la riflessione e la critica dei teologi del XIII secolo.

Il bisogno di capirsi e di interpretarsi razionalmente, inerente ad ogni tradizione religiosa, generò, a contatto con le opere greche, una speculazione filosofico-religiosa mussulmana, come ne generò una presso gli occidentali. Si attribuisce infatti ad un'influenza del pensiero ellenico la costituzione della setta, peraltro essenzialmente religiosa, dei Mutaziliti. All'interno di questo gruppo doveva comparire, nel secondo quarto del IX secolo, il movimento indicato col nome di Kalām, o « parola ». Sono i fautori del Kalām che si trovano talvolta indicati col nome di « loquentes » nelle Summe teologiche del XIII secolo. Essi ammettevano che la rivelazione e la ragione non dovrebbero contraddirsi, e anche che tutto ciò che è rivelato deve poter essere conosciuto dalla sola ragione, poiché una religione naturale ha preceduto la religione rivelata, ed essa è stata sufficiente agli uomini per un lungo periodo. Divisi essi stessi in parecchie sette, i fautori del Kalām si distaccavano dall'ortodossia mussulmana, in quanto confondevano gli attributi divini, dei quali il Corano sembra ammettere la distinzione, con l'unità assoluta dell'essenza divina, ma soprattutto in quanto affermavano la libertà umana, insegnavano che la giustizia di Dio è la regola rigorosa della sua azione riguardo agli uomini e negavano la rigorosa predestinazione ammessa dai veri credenti. Il Kalām non si identificherebbe dunque piú con la teologia mussulmana; esso rappresenterebbe piuttosto l'orientamento di questa teologia verso un razionalismo fortemente sospetto di eterodossia. Infine, pressoché completamente liberi da preoccupazioni teologiche, e talvolta anche, come si vedrà, in reazione contro di esse, i filosofi arabi continuavano la speculazione greca e costruivano delle dottrine di cui l'Occidente cristiano doveva subire profondamente l'influenza.

Il primo nome famoso della filosofia mussulmana è quello di al-Kindī, che visse a Bassora, poi a Bagdad, e morí nell'873. Egli era quindi pressoché contemporaneo di Giovanni Scoto Eriugena. Al-Kindī è, innanzitutto, un enciclopedista, i cui scritti coprono quasi tutti i campi del sapere greco: aritmetica, geometria, astronomia, musica, ottica, medicina, logica, psicologia, meteorologia e politica. Il Medioevo ha conosciuto solo una piccola parte di quest'opera cosí estesa, ma almeno uno dei suoi scritti merita di trattenere la nostra attenzione perché esso rientra in una famiglia di opere i cui caratteri sono ben definiti, il *De intellectu*. L'antenato di questa famiglia è una sezione del *De anima* di Alessandro d'Afrodisia, isolata dal suo contesto e considerata come un'opera indipendente. Il Medioevo conoscerà quest'opera nella sua traduzione latina sotto il titolo *De intellectu et intellecto*. Un *De intellectu* ha lo scopo di chiarire il senso della distinzione introdotta da Aristotele tra intelletto possibile e intelletto agente. Il pensiero occidentale, partito dal problema degli universali, che sorge ai confini della logica e della metafisica, non sospettava nulla di questa difficoltà. Si capisce che i traduttori latini abbiano avuto particolare interesse per quei trattati che, trattando della natura e delle operazioni dell'intelletto, potevano chiarire l'origine degli universali spiegando la natura dell'astrazione. Il *Liber de intellectu* è un eccellente modello di questo genere di scritti. Al-Kindī pretende discorrervi in breve dell'intelletto, « secundum sententiam Platonis et Aristotelis ». Di conseguenza, egli distingueva l'intelletto che è sempre in atto, l'intelletto in potenza, l'intelletto che passa dalla potenza all'atto e l'intelletto che si chiama dimostrativo. L'importante è che al-Kindī considera « l'intelletto sempre in atto » come un'intelligenza, cioè come una sostanza spirituale distinta dall'anima, superiore ad essa, e che su di essa agisce per renderla da intelligente in potenza intelligente in atto. Il pensiero arabo ha quindi ammesso, fin dalle origini, sotto l'influenza di Alessandro d'Afrodisia, che non c'è che un'intelligenza agente per tutti gli uomini, ciascun individuo non possedendo in proprio che un intelletto in potenza, che, sotto l'azione di questa intelligenza agente separata, passa dalla potenza all'atto.

Il secondo grande nome della filosofia araba è al-Fārābī (morto nel 950), che studiò e insegnò a Bagdad. Oltre alle sue traduzioni e commenti di Porfirio e dell'*Organon* di Aristotele, egli compose i trattati *De intellectu et intellecto*, *L'anima*, *L'unità e l'uno* ecc. Una delle sue opere piú significative è la sua *Concordanza di Platone e Aristotele*. Questo titolo mostra già assai bene quanto sia inesatto sostenere che la filosofia araba non abbia fatto altro che prolungare quella di Aristotele. Al contrario, convinti che il pensiero di Aristotele era in fondo d'accordo con quello di Platone, gli Arabi hanno fatto grandi sforzi per conciliarli. D'altra parte non dimentichiamo che, come gli Occidentali, gli Arabi avevano inoltre una religione di cui dovevano tenere conto, e che non fu priva di influenza sulla loro dottrina. Come quello dell'Antico Testamento, il Dio del Corano è uno, eterno, onnipotente e creatore di tutte le cose; i filosofi arabi hanno incontrato dunque, prima dei Cristiani, il problema di conciliare una concezione greca dell'essere e del mondo con la nozione biblica di creazione.

Considerato in generale il problema riveste l'aspetto di un conflitto tra il diritto dell'universo a porsi come una realtà intellegibile, sussistente e per se stessa sufficiente, e il diritto di un Dio onnipotente a rivendicare per sé ogni realtà ed efficacia. Certi teologi mussulmani hanno spinto molto lontano questa rivendicazione metafisica dei diritti di Dio. Il fondatore di una delle piú importanti sette mussulmane, al-Ashari (morto nel 936), che ha meritato il titolo di terzo riformatore dell'Islam, ha affermato con precisione che tutto è stato creato dal solo *fiat* di Dio; che nulla è indipendente dal suo potere, e che il bene come il male esistono soltanto per la sua volontà. L'elaborazione metafisica di questi principi religiosi portava i suoi discepoli ad una curiosa ed originale concezione dell'universo. Tutto vi era disarticolato nel tempo e nello spazio per permettere all'onnipotenza di Dio di circolarvi a proprio agio. Una materia composta di atomi disgiunti, che dura in un tempo composto di istanti disgiunti, che compie delle operazioni nelle quali ogni momento è indipendente da quello che la precede e senza effetto su quello che lo segue, il tutto non sussistente, tenuto insieme e funzionante

solo per volontà di Dio che lo tiene al di sopra del nulla e lo anima con la sua efficacia, tale era pressappoco il mondo degli Ashariti. Esso ha vivamente interessato Maimonide e, dopo di lui, san Tommaso d'Aquino. Era una combinazione di atomismo e di occasionalismo provocata da una gelosia religiosa dell'onnipotenza divina. Niente di tutto questo si ritrova in al-Fārābī, ma questo grande logico era, anche lui, uno spirito profondamente religioso, ed è almeno probabile che questo stesso sentimento gli abbia ispirato la dottrina fondamentale della distinzione di essenza ed esistenza negli esseri creati. È una data nella storia della metafisica. Al-Fārābī, dice eccellentemente M. Horten, s'è dimostrato capace di adattare la schiacciante ricchezza delle idee filosofiche greche al sentimento nostalgico di Dio che avevano gli Orientali e alla sua personale esperienza mistica. Egli stesso era un mistico, un sufi:

> La sua nozione della contingenza è una pietra angolare dell'evoluzione filosofica: essenza ed esistenza sono distinte, cioè gli esseri naturali sono contingenti; essi non sono essenzialmente legati all'esistenza, essi possono, di conseguenza, possederla, o esserne privati e perderla. Cosí dotati dell'esistenza — e allora essi formano il mondo reale che ci circonda — debbono averla ricevuta da qualche causa, alla quale l'esistenza appartiene essenzialmente e che, per ciò stesso, non può perderla, cioè da Dio.

Per formulare tecnicamente questa distinzione, al-Fārābī s'è ispirato a questa osservazione di Aristotele, che la nozione di ciò che una cosa è non include il fatto che la cosa esista. Trasportando questa osservazione dal piano logico sul piano metafisico, al-Fārābī dichiara nel suo *Gemma della sapienza*:

> Noi abbiamo accettato per le cose esistenti un'essenza e un'esistenza distinta. L'essenza non è l'esistenza e non cade sotto la sua comprensione. Se l'essenza dell'uomo implicasse la sua esistenza, il concetto della sua essenza sarebbe anche quello della sua esistenza, e basterebbe conoscere che cos'è l'uomo per sapere che l'uomo esiste, cosí che ogni rappresentazione dovrebbe implicare un'affermazione. Per di piú, l'esistenza non è compresa nell'essenza delle cose, altrimenti essa ne diventerebbe un carattere costitutivo e la rappresentazione di ciò che è l'essenza, senza quella della sua esistenza, resterebbe incompleta.

E ancor piú, ci sarebbe impossibile di separarle con l'immaginazione. Se l'esistenza dell'uomo coincidesse con la sua natura corporea e animale, non ci sarebbe nessuno che, avendo un'idea esatta di ciò che l'uomo è e conoscendo la sua natura corporea e animale, potesse mettere in dubbio l'esistenza dell'uomo. Ma non è affatto cosí, e noi dubitiamo dell'esistenza delle cose finché non ne abbiamo una percezione diretta attraverso i sensi, o mediata da una prova. Cosí l'esistenza non è un carattere costitutivo, ma essa non è che un accidente accessorio.

Questo testo fondamentale mostra il momento in cui la distinzione logica tra l'essenza e l'esistenza, introdotta da Aristotele, diventa il segno della loro distinzione metafisica. La nuova posizione dottrinale cosí definita comporta tre momenti principali: un'analisi dialettica della nozione di essenza, che mostra come la nozione di esistenza non vi sia inclusa; l'affermazione che, poiché è cosí, l'essenza non include l'esistenza attuale; l'affermazione che l'esistenza è un accidente dell'essenza. È importante osservare che il latente platonismo delle essenze domina questa posizione. Non si dubita un istante che l'esistenza sia un predicato dell'essenza, ed è perché essa non vi si trova essenzialmente inclusa, che se ne fa un accidente. Per includere l'essenza sotto l'esistenza sarà necessaria una nuova riforma metafisica: sarà l'opera di san Tommaso d'Aquino.

Il mondo di al-Fārābī si presenta quindi già come molto simile al mondo dei metafisici occidentali del XIII secolo. Esso dipende da una causa prima nella sua esistenza nel movimento che lo anima e nelle essenze che definiscono gli esseri di cui esso si compone. La fonte di ciò che le cose sono è d'altronde quella della conoscenza che noi ne abbiamo. Il *De intellectu et intellecto* di al-Fārābī, che spesso nei manoscritti medievali s'incontra dopo quelli di Alessandro d'Afrodisia e di al-Kindī, mette in piena luce questa idea. Dividendo a sua volta le funzioni dell'intelletto, egli distingue l'intelletto in potenza rispetto alla conoscenza ch'esso può conseguire; l'intelletto in atto rispetto a questa conoscenza finché l'acquisisce; l'intelletto acquisito (*intellectus adeptus*) in quanto l'ha già acquisita; infine l'intelligenza agente, essere spirituale trascendente al mondo sublunare, che conferisce contemporaneamente alle materie le loro forme e agli intelletti umani

in potenza le loro conoscenze di queste forme. Questa intelligenza è sempre in atto. Irradiando le materie e gli intelletti eternamente e sempre allo stesso modo, la sua azione è immutabile; la diversità degli effetti ch'essa produce deriva semplicemente dal fatto che le materie e gli intelletti che la subiscono non sono sempre e tutti egualmente disposti a riceverla. L'intelligenza agente non è d'altra parte la causa suprema. Altre si dispongono al di sopra di lei, e tutte sono sottomesse a Dio che risiede inaccessibile nella sua solitudine. Il fine dell'uomo è di unirsi con l'intelletto e l'amore all'intelligenza agente separata, che è il primo motore immobile e l'origine di ogni conoscenza intellegibile per il mondo in cui viviamo. Il Profeta realizza quest'unione in sommo grado.

Al-Fārābī s'interessava anche di politica e sognava un'unica organizzazione le cui ramificazioni si estenderebbero alla totalità del mondo abitato. Ma la città terrestre non è fine a se stessa: per perfetta che la si supponga, essa non è che una preparazione al mondo sovraterrestre. Uscendo da questo mondo i viventi vanno a raggiungere i morti e si uniscono intellegibilmente ad essi, ciascuno riunendosi col suo simile; e per questa unione di anima con anima le voluttà dei morti antichi sono nutrite, accresciute ed arricchite indefinitamente. L'opera di al-Fārābī, che colpisce per il vigore del pensiero e spesso anche per la forza dell'espressione, merita d'essere studiata per se stessa; essa soffre, per un ingiusto effetto di prospettiva storica, della vicinanza dei grandi sistemi arabi di cui essa stessa ha preparato l'avvento.

Una delle piú curiose manifestazioni della speculazione filosofica mussulmana è l'apparizione di quella specie di massoneria che sorse verso il IV secolo dell'Egira, e che si indica col nome di « fratelli della purezza ». Gli aderenti alla setta non ammettevano soltanto la possibilità di interpretare e di confermare la rivelazione religiosa per mezzo della filosofia; essi pretendevano anche di migliorare la legge religiosa e di rettificarla grazie alle risorse che la semplice speculazione razionale può fornire. A questa setta si attribuiscono cinquantun trattati che si dividono nelle quattro seguenti classi: matematica e metafisica, fisica, dottrina dell'anima, legge religiosa e teologia. L'insieme di questi trattati costituisce un'enciclo-

pedia senza originalità filosofica, in cui si confondono le influenze aristoteliche e neoplatoniche, ma che ci mostra fino a qual punto si fosse esteso il gusto della filosofia presso i filosofi mussulmani, verso la seconda metà del X secolo.

L'opera di Avicenna, invece, merita di fermare piú a lungo la nostra attenzione. Il suo nome è familiare a tutti i cristiani del XIII secolo, e, se lo si considera come un avversario, è un avversario rispettabile per la sua stessa potenza, e del quale è importante tener conto. È infatti uno dei grandi nomi della filosofia. Avicenna (Ibn Sīnā) è nato nel 980; egli ci ha lasciato nella sua autobiografia il racconto degli studi enciclopedici ai quali si dedicò fin dalla giovinezza, e vediamo che egli già a 16 anni esercitava la medicina, dopo aver assimilato lo studio delle lettere, della geometria, della fisica, della giurisprudenza e della teologia. Tuttavia egli incontrò nella *Metafisica* di Aristotele un ostacolo che a lungo gli parve insormontabile. Egli la rilesse quaranta volte, era arrivato a saperla a memoria senza essere riuscito a capirla. Ma, avendo per caso comperato un trattato di al-Fārābī sul significato della *Metafisica* di Aristotele, aprí gli occhi finalmente, e fu cosí felice di aver capito che l'indomani egli distribuiva abbondanti elemosine ai poveri per ringraziarne Dio. A 18 anni egli sapeva tutto ciò che avrebbe saputo per sempre; le sue conoscenze erano cosí estese che esse potevano approfondirsi, ma non rinnovarsi. In seguito egli condusse una vita agitata e talvolta romanzesca in cui i piaceri occupavano una grande parte, cosí piena di avvenimenti e ingombra di cariche pubbliche che egli redigeva le sue opere nel tempo libero che la notte gli concedeva. Avicenna scrisse piú di cento opere che trattano dei piú diversi argomenti, e morí nel 1037 all'età di 58 anni.

Il nome di Avicenna è rimasto celebre nel Medioevo come quello di un grande medico. Ancor oggi, che le edizioni antiche dei suoi scritti filosofici tradotti in latino sono rarissime, ci si può procurare qualche esemplare del suo *Canone*, che per secoli serví all'insegnamento della medicina. Ma la sua autorità filosofica fu considerevole nel XIII secolo, ed è possibile classificare quasi immediatamente un filosofo del Medioevo occidentale, dal momento in cui si sa chi è per lui il piú grande filosofo moderno, Avicenna o Averroè. In ve-

rità il pensiero personale di Avicenna sembra essere stato piú complesso di quello che gli occidentali hanno creduto. Egli ha composto una *Filosofia orientale*, una specie di mistica speculativa che si esprime anche in alcuni dei suoi poemi, e che non ha raggiunto il Medioevo cristiano. Tra le sue opere, quella che ebbe influenza decisiva sul pensiero occidentale è l'*al-Shifā* (*La guarigione*), una specie di Summa o enciclopedia filosofica in diciotto volumi, di cui parecchie parti furono tradotte in latino, e che contiene la sua interpretazione della filosofia di Aristotele. Oltre ai suoi meriti propriamente filosofici, quest'opera offriva l'interesse di non presentarsi come un commento di Aristotele — ciò che d'altronde non era — ma come una esposizione diretta della filosofia, in cui la dottrina di Aristotele si combinava felicemente col neoplatonismo, non senza d'altra parte accogliere influenze religiose arabe ed ebraiche, specialmente in metafisica. Le parti dell'opera di Avicenna che, tradotte in latino, eserciteranno l'influenza piú profonda nel Medioevo sono la *Logica*, la filosofia della natura (*Sufficientia* o *Communia naturalium*), la psicologia (*Liber VI Naturalium*) e la *Metafisica*.

La logica di Avicenna poggia, come quella di Aristotele, sulla distinzione fondamentale del primo oggetto dell'intelletto, che è l'individuo concreto (*intentio prima*) e il suo oggetto secondo che è la nostra conoscenza stessa del reale (*intentio secunda*). L'universale è una seconda intenzione, ma Avicenna la concepisce in modo diverso da Aristotele. Per lui ogni nozione universale definisce una specie di realtà mentale, che si chiama l'essenza; ciascuna essenza si distingue dalle altre per delle proprietà definite. Le essenze esprimono esattamente il reale da cui il pensiero le astrae. La conoscenza logica ha dunque una portata fisica e anche metafisica, non nel senso che la realtà sarebbe fatta di idee generali, ma perché la generalità logica degli universali e la loro stessa predicabilità esprime questa proprietà fondamentale che ha l'essenza di essere una e medesima, qualunque sia l'individuo che la possiede. Da ciò deriva che, nell'ordine delle essenze, tutto ciò che si può pensare a parte e distintamente è realmente distinto da ciò a parte dal quale lo si pensa. Questo principio trova nella filosofia di Avicenna numerose ed importanti applicazioni.

Per esempio, un'anima unita ad un corpo, ma che non ricevesse alcuna sensazione esterna né interna, sarebbe ancora capace di conoscere se stessa, di pensare e di sapere che pensa. Un'anima può dunque concepirsi distintamente senza riferimento al corpo; di conseguenza l'essenza dell'anima è diversa da quella del corpo, e l'anima è realmente distinta dal corpo.

L'universo avicenniano è cosí composto di essenze, o nature, che formano l'oggetto proprio della conoscenza metafisica. Presa in sé l'essenza contiene tutto ciò che la sua definizione contiene e niente altro. Ogni individuo è singolare di pieno diritto; la scienza poggia sugli individui. Ogni idea generale è di pieno diritto universale: la logica poggia sugli universali. L'essenza, o natura, è *indifferente* alla singolarità come all'universalità. La «cavallinità», ad esempio, è l'essenza del cavallo, indipendentemente dal sapere ciò che bisogna aggiungervi perché essa diventi sia l'idea generale di cavallo, sia un cavallo particolare. Come dice Avicenna in una formula spesso citata nel Medioevo: «Equinitas est equinitas tantum». Lo stesso vale per le altre essenze e l'insieme di queste realtà astratte, ciascuna delle quali impone al pensiero la necessità del suo contenuto, è l'oggetto stesso della metafisica.

Del resto non si deve stupirsene. L'anima umana non è cosí strettamente legata al corpo come la definizione aristotelica potrebbe far credere. È vero ch'essa è la forma del corpo organizzato, ma la sua essenza non consiste in ciò; questa non è che una delle sue funzioni, e non la piú alta. Io indico un passante e chiedo che cos'è. Si risponde: un operaio. Può darsi, ma ciò che passa non è un operaio, è un uomo che esercita la funzione di operaio. Allo stesso modo, l'anima è per sé una sostanza spirituale, di cui una delle funzioni è quella di animare un corpo organizzato. Il *Liber VI Naturalium* è consacrato ad un'analisi dettagliata delle funzioni animatrici e conoscitive dell'anima umana. La classificazione avicenniana delle facoltà dell'anima in cinque sensi esterni, cinque sensi interni, in facoltà motrici e in facoltà intellettuali, sarà ricordata in seguito di frequente, sia per ricollegarvisi, sia per criticarla.

È in effetti attraverso Avicenna che il Medioevo ha conosciuto la dottrina, cosí sconcertante per i Cristiani, dell'unità dell'Intelletto agente, origine delle conoscenze intellettuali di tutto il genere umano. Avicenna, tuttavia, in questo non faceva che riprendere e sviluppare la dottrina di al-Fārābī. In effetti egli ammetteva in ogni anima un intelletto che le è proprio: è l'attitudine a ricevere le forme intellegibili spogliate di ogni materia, cioè allo stato astratto. Al primo grado, questo intelletto è assolutamente nudo e vuoto, come un bambino che può imparare a scrivere, ma che non sa nemmeno che cosa siano le lettere, l'inchiostro e la penna. Al secondo grado, questo intelletto è già provvisto di sensazioni e di immagini, come un bambino che ha incominciato a tracciare le aste e sa servirsi d'una penna: l'intelletto non è piú assolutamente in potenza (*potentia absoluta*), ma già quasi in atto (*potentia, intellectus possibilis*), nel senso che può conoscere. Al terzo grado esso si volge verso l'Intelletto agente separato per riceverne le forme intellegibili corrispondenti alle sue immagini sensibili: allora esso è in atto, grazie all'intellegibile che riceve (*intellectus adeptus*); a forza di ripetere questo sforzo, esso acquista una certa facilità che costituisce per lui la conoscenza acquisita (*intellectus in habitu*). Possedere la scienza è dunque qui l'attitudine, acquisita con l'esercizio, a riceverla dall'Intelletto agente. Questa epistemologia, caratteristica della dottrina di Avicenna, viene quindi a porre un solo intelletto agente per tutta la specie umana, pur attribuendo un intelletto possibile ad ogni individuo.

Tra gli oggetti intellegibili che il metafisico considera, ve n'è uno che gode di un notevole privilegio. A qualunque cosa noi pensiamo, la concepiamo in primo luogo come « qualcosa che è ». Essere uomo non è essere cavallo né essere albero, ma in tutti e tre i casi, è essere un essere. « Essere » e « cosa » sono quindi ciò che per primo cade sotto la presa dell'intelletto, o come anche si potrebbe dire, l'essere accompagna tutte le nostre rappresentazioni. Tuttavia la nozione di essere non è assolutamente semplice. Essa immediatamente si sdoppia in essere necessario ed essere possibile. Questa distinzione si presenta dapprima come puramente concettuale. Si chiama possibile un essere che può esistere, ma che

non esisterà mai se non viene prodotto da una causa. Il possibile stesso, d'altronde, si sdoppia in ciò che è soltanto puro possibile (non essendo ancora posta la sua causa) e ciò che, possibile per essenza, è di fatto essere necessario perché la sua causa esiste e lo produce necessariamente. Cosí, qualcosa che non può non esistere rimane « possibile », se non è in virtú della sua propria essenza che non può non esistere. Al contrario, il necessario è ciò che non ha causa e che in virtú della sua propria essenza non può non esistere.

In una metafisica di cui l'essenza è l'oggetto proprio, queste distinzioni astratte equivalgono ad una divisione degli esseri. In effetti, l'esperienza non ci fa conoscere che degli oggetti la cui esistenza dipende da certe cause. Ciascuno di essi è dunque semplicemente « possibile »; ma anche le loro cause non sono che « possibili »; la serie totale degli esseri è dunque un semplice possibile, e, poiché il possibile è ciò che richiede una causa per esistere, se non ci fossero che dei possibili non esisterebbe nulla. Se dunque i possibili esistono, è perché esiste anche un necessario, causa della loro esistenza. Ora, dei possibili esistono: esiste dunque un necessario, causa della loro esistenza, e che è Dio.

Il Dio di Avicenna è dunque il *necesse esse* per definizione. A questo titolo egli possiede l'esistenza in virtú della sua sola essenza, o come anche si dice, in lui essenza ed esistenza sono una cosa sola. È per questo, d'altra parte, che Dio è indefinibile ed ineffabile. Egli è, ma se si chiede che cosa è non c'è risposta, perché in lui non c'è un *quid* al quale possa rivolgersi la domanda *quid sit*. Il caso di Dio è unico. Tutto ciò che non è che possibile ha invece un'essenza, e poiché, per definizione, questa essenza non ha in sé la ragione della sua esistenza, bisogna dire che l'esistenza di ogni possibile è, in certo modo, un accompagnamento accidentale della sua essenza. Notiamo bene che questo accidente può, infatti, accompagnarla necessariamente in virtú della necessità della sua causa, ma non ne risulta necessariamente di diritto, perché non deriva dall'essenza come tale. C'è quindi distinzione di essenza e di esistenza in tutto ciò che non è Dio.

Si vede che la divisione dell'essere in necessario e possibile gioca, in Avicenna, lo stesso ruolo della divisione dell'Uno e

del molteplice in Plotino e in Eriugena, dell'immutevole e del mutevole in Agostino, dell'*ipsum esse* e degli esseri in Tommaso d'Aquino. Qui passa il taglio ontologico che separa Dio dall'universo, poiché nulla può far sí che il Necessario diventi possibile, né viceversa. Invece, e quelli dei pensatori cristiani che hanno conosciuto bene Avicenna, ad esempio Duns Scoto, l'hanno molto chiaramente visto, il rapporto degli esseri possibili con Dio nella sua dottrina, se lascia in effetti intatto questo taglio ontologico, è tuttavia un rapporto di necessità. Impregnato profondamente del pensiero greco, per il quale solo il necessario è intellegibile, Avicenna ha concepito la produzione del mondo da parte di Dio come l'attualizzazione successiva di una serie di esseri, ciascuno dei quali, possibile in sé, diventa necessario in virtú della sua causa, che lo è lei stessa in virtú della propria, essendolo tutti insieme in virtú del solo *necesse esse*, che è Dio. Per diventare piú tardi assimilabile al pensiero cristiano, bisognerà che l'universo di Avicenna ammetta alla sua origine la decisione di una volontà divina sovranamente libera. Questa radicale metamorfosi, che trasformerà in una vasta contingenza la scala gerarchica della necessità condizionata di Avicenna, sarà opera di Duns Scoto.

Questa contingenza del possibile è precisamente quella che Avicenna stesso non ha voluto. La produzione del mondo da parte di Dio è eterna. La sola priorità del Primo sul resto è quella del necessario sul possibile. Il Necessario, o Primo, è semplice e uno, perché la sua essenza è autosufficiente; ora, dall'uno non può uscire che l'uno. D'altra parte, Dio è semplice ed uno perché egli è una sostanza intellegibile; ora l'atto di una sostanza intellegibile è di conoscere; l'atto creatore non può essere dunque che l'atto stesso per il quale Dio conosce. Il Primo conosce se stesso e la conoscenza che egli ha di sé costituisce il Primo causato. Questo primo essere causato è una sostanza intellegibile o intelligenza; poiché è causato, esso è per sé possibile, ma esso è anche di fatto necessario, in virtú della sua causa. Questa intelligenza pensa in primo luogo Dio, e questo atto di conoscenza genera la seconda intelligenza separata. Essa in seguito pensa se stessa come necessaria per sua causa, e questo atto genera l'anima

della sfera celeste che contiene il mondo. Infine essa si pensa come possibile in se stessa, e questo atto genera il corpo di questa sfera. La seconda intelligenza procede allo stesso modo; conoscendo la prima intelligenza, essa genera la terza; conoscendo se stessa come necessaria, essa genera l'anima della seconda sfera; conoscendosi come possibile, essa genera il corpo di questa sfera. Questo processo continua fino all'ultima intelligenza separata, quella che presiede alla sfera della luna, e che noi d'altra parte già conosciamo, poiché essa è il nostro intelletto agente. Questa intelligenza chiude la serie delle emanazioni, perché essa non ha piú la forza di produrre un'altra intelligenza, ma irradia le forme intellegibili che ne sono come gli spiccioli, e impadronendosi delle materie terrestri disposte a riceverle, vi generano gli esseri che noi percepiamo con i sensi. Ogni uomo è uno di questi esseri; l'anima che anima il suo corpo è una sostanza intellegibile emanata dall'anima dell'ultima sfera; essa considera, paragona, classifica le immagini dei corpi che percepisce con i sensi, ed è allora che essa si trova atta a ciò che l'intellegibile corrispondente emana in lei dall'intelletto agente. Ciò che si chiama l'astrazione è qui dunque la ricezione di una delle forme intellegibili continuamente irradiate dall'ultima delle intelligenze, in un intelletto umano disposto a riceverla.

La metafisica reca qui alla teoria della conoscenza la sua ultima giustificazione. È ancora lei che detiene il segreto degli umani destini. Non tutti gli uomini hanno al medesimo grado la capacità di unirsi all'intelletto agente. Certuni ne sono appena capaci, altri vi pervengono a prezzo di sforzi piú o meno grandi, e tra questi ve ne sono alcuni che si elevano grazie alla purezza della loro vita fino a comunicare cosí facilmente con questa intelligenza divina che ciascuna delle loro domande è come una preghiera esaudita in anticipo. Questo stato dell'intelletto è l'*intellectus sanctus*, il cui vertice è lo spirito di profezia. Un mussulmano aveva il dovere di riservare questo posto d'onore al Profeta, ma il cristianesimo aveva i suoi profeti, e Alberto Magno non trascurerà di ricorrere all'« intelletto santificato » di Avicenna, per spiegare le conoscenze eccezionali di cui essi erano dotati. Quest'opera, per la sua ampiezza di vedute e la perfezione della sua tecnica

filosofica, meritava certamente la profonda e duratura influenza che doveva esercitare sui pensatori cristiani d'Occidente. Senza dimenticare tutto ciò che Avicenna deve, e riconosce di dovere, al suo predecessore al-Fārābī, gli si può attribuire il merito di aver realizzato una felice fusione dell'aristotelismo e del neoplatonismo ad uso del pensiero arabo conservando il principio del loro accordo con la religione.

È vero nondimeno che alcuni spiriti si preoccupavano delle conseguenze spiacevoli che questo straordinario sviluppo della spiegazione razionale poteva avere per la fede. Al-Ghazzālī (morto verso il 1111) tenta uno sforzo di reazione, e pubblica parecchie celebri opere i cui titoli stessi sono significativi: *Restaurazione delle conoscenze religiose*, la *Distruzione dei filosofi*. Nessuna di queste opere fu conosciuta dal mondo latino medievale. Ma al-Ghazzālī ne aveva composta una, *Le intenzioni dei filosofi*, nella quale egli si limitava ad esporre le dottrine di al-Fārābī e di Avicenna, che altrove si proponeva di confutare. Quest'ultimo fu tradotto in latino, e poiché s'ignoravano gli altri, al-Ghazzālī ebbe la sfortuna di passare in Occidente come sostenitore di quelle stesse tesi che aveva voluto distruggere. In conseguenza di questo errore, i teologi del XIII secolo considereranno tutti «Algazel» come un semplice discepolo di Avicenna. Il vero al-Ghazzālī è completamente diverso. Egli professa una specie di scetticismo filosofico, di cui si propone di fare beneficiaria la religione. Egli incomincia quindi con l'esporre le dottrine o tendenze filosofiche soltanto per distruggerle poi piú sicuramente. Il suo grande avversario è Aristotele, il principe dei filosofi, ma spesso egli ingloba nei suoi attacchi contro di lui i due grandi interpreti mussulmani dell'aristotelismo, al-Fārābī e Avicenna. Volutamente, del resto, egli salva dalla sua critica tutto ciò che rientra nel dominio della scienza pura e dipende dalla dimostrazione matematica. Com'è accaduto spesso nel corso della storia della filosofia, le sue stesse esigenze in materia di prove, e la sua rigorosa distinzione tra scienza e filosofia, dovevano permettergli di eliminare tutte le dottrine filosofiche di cui la fede avrebbe potuto preoccuparsi. Le sue critiche vertono su venti punti sia di metafisica, sia di fisica. Egli stabilisce, ad esempio, che i filosofi si

sbagliano affermando l'eternità della materia, che essi non possono dimostrare l'esistenza di un demiurgo, né stabilire che Dio è uno e che è incorporeo; che essi non possono provare, dal loro punto di vista, che Dio conosce le cose fuori di lui, né che l'anima umana è indipendente dal corpo e immortale; che essi si sbagliano negando la resurrezione dei morti come il paradiso e l'inferno, ecc. Alcune di queste critiche sono veramente penetranti e provano quanto questo avversario dei filosofi fosse dotato di spirito filosofico. È cosí che egli, per provare che si ha torto nel negare la possibilità del miracolo, traccia una vera critica della nozione di causa naturale:

> Non è necessario, secondo noi, che nelle cose che abitualmente accadono, si cerchi un rapporto ed un legame tra ciò che si crede essere la causa e ciò che si crede essere l'effetto. Sono, al contrario, due cose perfettamente distinte, delle quali l'una non è l'altra, che non esistono né cessano di esistere l'una per l'altra.

Questa critica della filosofia non doveva arrestarne lo sviluppo, neanche nell'ambiente mussulmano, ma essa doveva avere come risultato quello di far emigrare la filosofia mussulmana dall'Oriente in Spagna, ove avrà ancora un vivo splendore con Avempace, Ibn Tufail e soprattutto Averroè.

Avempace (Ibn-Bāggiah, morto nel 1138), un arabo di Spagna, egualmente versato nelle scienze e nella filosofia, ha lasciato dei trattati di logica, un libro *Sull'anima*, la *Guida del solitario* e uno scritto *Sul legame dell'intelletto con l'uomo* (citato da Alberto Magno sotto il titolo di *Continuatio intellectus cum homine*). Questo titolo mostra bene quale fosse allora il problema principale per questi filosofi: stabilire il contatto tra l'individuo razionale e l'Intelletto agente separato da cui egli trae la sua beatitudine. La *guida del solitario* era del resto una specie di itinerario dell'anima verso Dio, diciamo piuttosto verso l'Intelletto agente per il quale l'uomo si unisce al mondo divino. Questa dottrina supponeva dunque che all'uomo fosse possibile elevarsi progressivamente dalla conoscenza delle cose a quella di una sostanza separata da ogni materia. Ibn-Bāggiah pensava che fosse proprio cosí. Lo studio di qualunque scienza ha come fine quello di cono-

scere le essenze degli oggetti sui quali essa verte. Dalle essenze di ciascun oggetto possiamo astrarne un'altra; e se questa ne avesse una, potremmo a sua volta farne astrazione; ma poiché non si può risalire all'infinito, bisogna pur giungere a pensare un'essenza che non abbia in se stessa un'altra essenza. Tale è l'essenza della sostanza separata, da cui dipende la nostra conoscenza. Notiamo d'altronde che, in tale dottrina, la semplice conoscenza dell'essenza astratta dell'uomo o del cavallo verte già su d'una essenza comune ai diversi intelletti possibili che la conoscono. La conoscenza di un intellegibile qualunque raggiunge di colpo una sostanza separata; l'uomo è dunque capace di farlo, poiché lo fa. Queste ragioni, che assimilano la conoscenza di un'essenza astratta del sensibile a quella d'una sostanza intellegibile, sembreranno frivole a san Tommaso d'Aquino; tuttavia Avempace avrà l'onore di un capitolo della *Contra Gentiles* (III 41): « Hoc autem quaestionem habet », ammetterà san Tommaso, questo è un problema.

S'incontra talvolta, in Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e altri ancora, un certo Abubacer. Si tratta di Aboū Bekr Ibn-Tufail, nato a Cadice verso il 1100, morto in Marocco nel 1185, uomo dal sapere enciclopedico, come tutti questi Arabi la cui scienza superava di gran lunga quella dei Cristiani del loro tempo. Come quella di Ibn-Bāggiah, la dottrina di Abubacer sembra che sia stata conosciuta dai Cristiani del XIII secolo, soprattutto per la critica contro di essa diretta da Averroè, *De anima*, Lect. V. Per loro egli era colui che aveva identificato l'intelletto possibile dell'uomo con l'immaginazione (*phantasia*). Questa, una volta convenientemente preparata, potrebbe ricevere le forme intellegibili, senza che vi sia luogo a supporre nessun altro intelletto. I Latini, sfortunatamente, non hanno conosciuto il romanzo filosofico di Abubacer, *Hayy ibn Yaqzān*, dove egli mostrava come un uomo che vive in solitudine possa progressivamente elevarsi fino all'unione divina e alla felicità con lo studio delle scienze e con la contemplazione.

Il nome piú importante della filosofia araba, insieme a quello di Avicenna, è Averroè (Averrois, Ibn Rushd) la cui influenza s'è propagata in molteplici direzioni, durante tutta

la durata del Medioevo, poi all'epoca del Rinascimento e anche fino alle soglie dei tempi moderni. È ancora un arabo di Spagna. Nato nel 1126 a Cordova, studiò teologia, giurisprudenza, medicina, matematica e filosofia. Per parecchi anni esercitò la funzione di giudice e compose un numero considerevole di scritti personali sulla medicina, l'astronomia e la filosofia. Alcuni dei suoi commenti su Aristotele, che nel Medioevo gli valsero il titolo di « Commentatore » per eccellenza — « Averrois », scriverà Dante, « che il gran commento feo » — ci sono giunti in tre differenti redazioni. Gli originali arabi di queste opere sono oggi in gran parte perduti, e noi le conosciamo soprattutto attraverso le traduzioni latine. Esse portano il nome di grandi e medi commenti e, le redazioni piú brevi, quello di paragrafi o analisi. Dopo alternanze di favore e disgrazia presso i suoi correligionari, Averroè morí nel 1198 all'età di 72 anni.

Uno dei tentativi piú originali compiuti da Averroè è quello che egli fece per determinare con precisione i rapporti tra filosofia e religione. Egli constatava la presenza di un grande numero di sette filosofiche e teologiche in lotta le une contro le altre, la cui esistenza stessa era un continuo pericolo tanto per la filosofia quanto per la religione. In effetti, era importante salvaguardare i diritti e la libertà della speculazione filosofica; ma non si poteva, d'altra parte, contestare che i teologi avessero delle ragioni per preoccuparsi vedendo diffondersi in tutti gli ambienti la discussione dei testi del Corano. Averroè attribuí ogni male al fatto che si autorizzavano ad accedere alla filosofia degli spiriti incapaci di capirla: egli vide il rimedio in un'esatta definizione dei diversi gradi possibili dell'intelligenza dei testi del Corano, e nella interdizione manifesta ad ogni spirito di superare il grado che gli conviene. Il Corano, in effetti, è la verità stessa, dato che esso viene da un miracolo di Dio; ma, poiché esso è destinato alla totalità degli uomini, deve contenere di che soddisfare e convincere tutti gli spiriti. Ora, vi sono tre categorie di spiriti e tre corrispondenti specie di uomini: (1) gli uomini portati alla dimostrazione, che esigono le prove rigorose e vogliono conseguire la scienza andando dal necessario al necessario attraverso il necessario; (2) gli uomini dia-

lettici che sono soddisfatti di elementi probabili; (3) gli uomini portati alla esortazione, ai quali bastano gli argomenti oratori che fanno appello all'immaginazione e alle passioni. Il Corano, e ciò prova il suo carattere miracoloso, si rivolge simultaneamente a questi tre generi di spiriti: esso ha un senso esteriore e simbolico per gli ignoranti, un senso interiore e nascosto per i sapienti. Il pensiero centrale di Averroè è che ogni spirito ha il diritto e il dovere di comprendere e di interpretare il Corano nel modo piú perfetto di cui è capace. Colui che può comprendere il senso filosofico del testo sacro deve interpretarlo filosoficamente, perché è questo il senso piú alto che è il senso vero della rivelazione, e ogni volta che un qualunque conflitto sembra sorgere tra testo religioso e conclusioni dimostrative, l'accordo deve stabilirsi interpretando filosoficamente il testo religioso. Da questo principio derivano immediatamente due conseguenze. La prima è che uno spirito non deve mai cercare di elevarsi al di sopra del grado d'interpretazione di cui è capace: la seconda è che non si devono mai divulgare presso le classi inferiori di spirito le interpretazioni riservate alle classi superiori. L'errore in cui si è caduti consiste precisamente nella confusione e nella intempestiva divulgazione delle conoscenze superiori agli spiriti inferiori; di qui quei metodi ibridi che mescolano l'arte oratoria, la dialettica e la dimostrazione, e sono inestinguibili fonti di eresie. Conviene dunque ristabilire in tutto il suo rigore la distinzione dei tre ordini d'interpretazione e d'insegnamento; al vertice la filosofia, che conferisce la scienza e la verità assoluta; al di sotto la teologia, dominio dell'interpretazione dialettica e del verosimile; al basso della scala, la religione e la fede, che si devono accuratamente lasciare a coloro per i quali esse sono necessarie. Cosí si contrappongono e si dispongono in gerarchia tre gradi d'intellezione d'una sola e medesima verità.

In una posizione cosí complessa, dei conflitti di giurisdizione sono inevitabili. Che cosa si deve fare quando, su un punto preciso, la filosofia insegna una cosa e la fede un'altra? Ad attenersi al precedente schema, la risposta sarebbe semplice: lasciamo il filosofo parlare da filosofo e il semplice fedele parlare da credente. Senza dubbio, ma Averroè

in casi simili parla come se lui stesso fosse insieme filosofo e credente, contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto. Cosí, toccando il problema dell'unità dell'intelletto agente, dichiara esplicitamente: « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Questa formula ed altre simili hanno fatto sí che i suoi avversari gli attribuissero la dottrina detta « della doppia verità », secondo la quale due conclusioni contraddittorie potrebbero essere simultaneamente vere, l'una per la ragione e la filosofia, l'altra per la fede e la religione. Pare sicuro che Averroè non abbia mai detto nulla di simile. Egli constata che una certa conclusione s'impone necessariamente alla ragione, ma in caso di contrasto, egli aderisce all'insegnamento della fede. Che cosa pensava realmente? La risposta è nascosta nel segreto della sua coscienza. Averroè non ha mai rotto con la comunità mussulmana, tutt'al contrario: ma la sua stessa dottrina gli impediva di far qualche cosa che potesse affievolire una fede necessaria all'ordine sociale; qualunque cosa egli abbia pensato, ha ritenuto di dover agire cosí. Egli dice che la conclusione della ragione è necessaria, non che essa sia vera, ma non dice nemmeno che l'insegnamento della fede sia vero, dice soltanto di aderirvi profondamente. Senza dubbio, egli pone la conoscenza filosofica alla sommità della gerarchia del sapere, ma anche san Tommaso lo fa: la scienza è un sapere piú perfetto della fede; come accertarci che, anche per Averroè, la fede è, anche se meno evidente, piú sicura della ragione? È vero che san Tommaso lo dice e Averroè no. Il fatto è importante, ma Averroè dice che, nel Profeta, fede e ragione, religione e filosofia coincidono. Come sapere se non abbia egli stesso creduto che una maggior luce intellettuale gli avrebbe permesso di vedere la verità della fede nella chiarezza della ragione? È certo che la posizione di Averroè era di natura tale da coprire tutti gli equivoci, ma questo non ci autorizza a pronunciarci sulle sue convinzioni personali. Il segreto delle coscienze individuali è uno dei limiti della storia. Il gusto di trovarsi dei nemici o degli alleati, cioè di classificare gli uomini in funzione di se stessi, lo rende difficilmente sopportabile, ma il rispetto dell'uomo per l'uomo aiuta a rassegnarvisi.

Il pensiero di Averroè si presenta come uno sforzo cosciente di restituire alla sua purezza la dottrina di Aristotele, corrotta da tutto il platonismo che i suoi predecessori vi avevano introdotto. Averroè ha visto benissimo quali interessi teologici avessero favorito questa mescolanza. Egli sapeva che restaurare l'aristotelismo autentico significava escludere dalla filosofia ciò che in essa meglio si accordava con la religione. I cristiani che l'hanno letto non si sono sbagliati affatto su questo aspetto del suo pensiero, e quelli che non ameranno la sua filosofia non rinunceranno ad addurre, contro i cristiani che invece vorranno ispirarsene, il pericolo che essa faceva correre alla fede. Averroè stesso è partito dalla convinzione che la filosofia di Aristotele era vera. Le formule in cui egli esprime la sua ammirazione per lo Stagirita sono ben note, e bisogna in effetti conoscerle, perché il culto esclusivo di Aristotele è una nota distintiva della scuola averroista, ma non, come talvolta s'immagina, di tutto il Medioevo: « Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia ut sciremus quidquid potest sciri ». Queste sono espressioni forti. Bisogna probabilmente tener conto del buon consiglio che dà, a questo proposito, uno storico della filosofia siriano: non prendere per denaro sonante le iperboli dell'elogio orientale; ma i Latini che le riprenderanno per conto loro non hanno questa scusa. È vero che anche in Averroè rimane del platonismo e che, sapendolo o no, il Commentatore ha fatto opera piú originale di quanto egli stesso abbia detto.

In logica, Averroè non ha avuto altro ruolo che quello, del resto per sé molto importante, di un interprete penetrante e fedele dell'aristotelismo autentico. In antropologia e in metafisica egli ha posto in circolazione un aristotelismo di tipo preciso, che doveva contendere le menti a quello di Avicenna nel corso dei secoli XIII e XIV. La metafisica è la scienza dell'essere in quanto essere, e delle proprietà che come tale gli appartengono. Con il termine « essere » bisogna intendere la sostanza stessa che è. Ogni sostanza è un essere; ogni essere è o una sostanza, o un accidente che partecipa dell'essere della sostanza. Non c'è dunque motivo di porsi

a parte il problema dell'esistenza, ancor meno di immaginare, con Avicenna, ch'essa sia un « accidente » dell'essenza. In ciò è il primo significato del termine; ma essa è ancor piú la quiddità, o essenza reale, che determina ogni sostanza ad essere ciò che essa è. Cosí vincolato alla realtà concreta, l'essere di ciascuna cosa le è proprio; non si può quindi predicare l'essere univocamente (in un senso identico) di tutto ciò che è. Tuttavia, ciò che è, è un certo genere di essere: la sostanza, l'accidente, la quantità, la qualità, in breve ciascuna delle categorie dell'essere ha questo in comune con le altre, che essa designa qualcosa che è; non si può dunque predicare l'essere equivocamente (con dei sensi totalmente differenti): per questo si dice che l'essere è « analogo ». Intendiamo con questo che, qualunque cosa esse siano e in qualunque maniera siano, tutte le categorie hanno un « rapporto » con l'essere. L'oggetto della metafisica è lo studio di tutto ciò che è, in quanto è. Il suo metodo è quello della logica, non piú utilizzata, questa volta, come un semplice insieme di regole del pensiero corretto, ma come un mezzo per esplorare la natura reale dell'essere e delle sue proprietà.

Perché la nostra logica si applichi al reale, bisogna che le cose sensibili siano allo stesso tempo intellegibili. Esse lo sono, e anche questo prova che la loro causa prima è il pensiero di un intelletto. Se fosse diversamente, da dove prenderebbe la loro natura questa disposizione ad essere pensata? La loro intellegibilità è loro essenziale, e ciò che è essenziale non esiste che per una causa efficiente necessaria. Se alle cose sensibili è essenziale essere virtualmente intellegibili, è dunque perché esse derivano dalla concezione di un intelletto. È vero che esse sono sensibili, ma anche il pensiero degli artigiani produce degli oggetti materiali. Se noi possiamo capire questi oggetti, è perché essi vengono da un pensiero, cioè da una forma intellegibile presente all'intelletto di colui che li ha fatti. Lo stesso avviene per le cose naturali. I platonici hanno avuto torto di credere all'esistenza delle idee separate, ma non di pensare che il sensibile riceva da qualche causa la sua intellegibilità.

Sarebbe un errore credere che gli universali esistono in sé, al di fuori degli individui. Se lo si ammette, bisogna sup-

porre, o che ogni individuo non ne possiede che una parte, cosicché Zaid e Amr corrisponderebbero ciascuno ad una parte differente del concetto « uomo », il che è assurdo; oppure che l'universale sia tutto intero presente in ciascun individuo, il che torna a porlo come contemporaneamente uno e molteplice, e non è meno assurdo. Bisogna ammettere dunque che l'universale non è una sostanza, ma l'opera dell'intelletto. « Intellectus in formis agit universalitatem »: la scienza non ha per oggetto una realtà universale, essa consiste nel conoscere le cose particolari in un modo universale, astraendo dalle cose la natura comune che le loro materie individuano.

Cosí concepito, l'universale non è nient'altro che « ciò che può essere predicato di parecchi individui ». In fondo è la ragione per cui non può esso stesso essere un individuo, ma questo non significa che la conoscenza che noi ne abbiamo sia senza oggetto. Gli individui non sono semplici. La forma è l'atto o essenza di ciò che è; la materia è la potenza attualizzata e determinata dalla forma, la sostanza individuale è il composto delle due. Ciò che il pensiero raggiunge concependo l'universale è la forma, e l'esprime nella definizione. Il nome della cosa designa tutta la cosa, ma è la forma in primo luogo a meritarlo.

Composta di forma e di materia, dunque di un determinante e di un determinato, ogni sostanza sensibile è anche composta di atto e di potenza. Per l'atto essa è; per la potenza essa può divenire. Cambiare di qualità, di quantità o di luogo, è passare dalla potenza all'atto, è essere in movimento. In fisica si prova che tutto ciò che è in movimento è mosso da un motore, il motore muove soltanto perché è in atto. Prendiamo un numero qualunque di esseri in movimento; essi si ripartiranno necessariamente in tre classi: l'una, la piú bassa, comprenderà quelli che sono mossi e non muovono; l'altra, intermedia, comprenderà quelli che sono nello stesso tempo effetti e cause, che muovono e che sono mossi; la piú alta comprenderà gli esseri che muovono senza essere mossi. Tutto ciò, dice Averroè, è sottinteso. Si possono moltiplicare a piacere gli intermedi, il loro numero non ha nulla a che vedere, alla sola condizione che non sia infinito. Ma non lo è, perché, se lo fosse, non ci sarebbe causa

prima, né di conseguenza movimento; ora il movimento c'è, è un fatto; il loro numero dunque è finito e la loro azione implica l'esistenza di una classe di cause prime, che muovono senza essere mosse.

Muovere senza essere mosso significa essere un atto scevro di ogni potenzialità: un atto puro. Esistono quindi degli atti puri, e poiché la loro attualità è perfetta, essi muovono continuamente. Ora, non c'è movimento senza un mobile. Perché l'azione motrice di questi atti puri sia continua, bisogna che anche il movimento e le cose mosse lo siano. Il mondo è dunque certamente sempre esistito ed esisterà sempre. In breve, la durata del mondo nel tempo è eterna. E non è tutto. Poiché sono privi di potenzialità, questi atti lo sono anche di materia. Sono dunque delle sostanze immateriali. Quanti ve ne sono? Ne porremo quanti sarà necessario per spiegare i movimenti primi, cause di tutti gli altri dell'universo. Disgraziatamente gli astronomi non sono d'accordo sul numero di questi movimenti, ma comunemente si ammette che ce ne sono trentotto: cinque per ciascuno dei pianeti superiori (Saturno, Giove e Marte), cinque per la Luna, otto per Mercurio, sette per Venere, uno per il Sole (se lo si considera come moventesi su una sfera eccentrica, non su un epiciclo), e uno per la sfera che avvolge il mondo, cioè il firmamento. Può darsi che ci sia una nona sfera, ma non è sicuro. Se ci sono trentotto movimenti, ci sono anche trentotto motori.

Come possono muovere questi motori, che sono immobili? È che, per muovere, essi non hanno da fare altro che esistere. Il movimento di ogni sfera nasce in lei dal desiderio particolare che essa prova per l'atto puro da cui dipende. Essa si muove da sé verso di lui. Per comprendere questo movimento, ricordiamoci che i motori sono degli atti immateriali, cioè delle intelligenze e che la sfera corrispondente desidera il loro pensiero. Bisogna dunque che ciascun corpo celeste possieda se non dei sensi ed una immaginazione, come a torto credeva Avicenna, almeno un intelletto, e che questo intelletto provi un desiderio intellettuale del suo motore immobile. Rappresentandosi il pensiero di questa intelligenza come il bene che le conferisce la sua perfezione, il corpo ce-

leste vuole porsi nello stato piú perfetto di cui sia capace, e poiché il movimento vale per lui, piú dell'immobilità, perché il movimento è la vita dei corpi, esso si muove perpetuamente.

Gli atti che cosí muovono i corpi celesti non danno loro soltanto il movimento, ma la forma da cui ciascuno riceve la sua essenza. Se la loro mozione da parte dell'intelletto cessasse, non ci sarebbe piú la forma per ciascun pianeta, come non ci sarebbe piú l'anima per noi se l'Intelletto agente cessasse di agire. I motori sono dunque anche, in un certo senso, le cause eternamente agenti dei corpi celesti, poiché « le loro forme non sono nient'altro che le Idee che questi corpi celesti si fanno dei loro motori ». Ma poiché questi motori sono l'oggetto del loro desiderio, essi sono anche il loro fine, quindi la loro causa finale. Le Intelligenze motrici sono di conseguenza le cause finali, agenti e motrici dei corpi celesti che si muovono per il desiderio intellettuale che essi ne hanno.

Consideriamo adesso questi motori nei loro rapporti reciproci. Le sfere che essi muovono si pongono in gerarchia, dalla Luna al firmamento, secondo la loro grandezza e la rapidità del loro movimento. I loro motori devono quindi porsi in gerarchia allo stesso modo. Tutti questi principi separati devono, di conseguenza, arrivare ad un principio primo, che è il primo motore separato. Questa gerarchia di dignità, d'altronde, non fa che esprimere quella della loro connessione nell'ordine della causalità. In effetti, tutti sono principi, poiché essi formano il genere dei principi. Ora, in ogni genere, gli esseri si pongono in gerarchia secondo il loro modo piú o meno perfetto di realizzare il tipo del genere. Nel genere « caldo », gli esseri sono piú o meno caldi secondo che essi sono piú vicini al fuoco, causa di calore di tutto ciò che è caldo. Allo stesso modo, nel genere dei principi, deve esserci un termine primo in rapporto al quale si misura il grado in cui ciascuno d'essi è principio. C'è dunque un principio assolutamente primo, fine ultimo desiderato da tutto il resto, causa agente delle forme di tutto il resto e del movimento di tutto il resto. È il primo motore immobile, la prima Intelligenza separata, la cui unità garantisce quella dell'universo, e, di conseguenza, il suo stesso essere. È ciò che Dio stesso insegna quando dice nel *Corano* (XXI 22):

« Se in questi due mondi ci fossero degli dei al di fuori di Allah, i due mondi cesserebbero di esistere ».

Il Profeta, d'altra parte, ci dà un altro consiglio, dicendo: « Conosci te stesso e conoscerai il tuo Creatore ». In effetti, per sapere come queste intelligenze siano le une in rapporto alle altre, non si può fare di meglio che esaminare il rapporto dell'intelletto con l'intellegibile nell'intendimento umano. Il nostro intelletto è capace di riflettere il suo atto su se stesso, nel qual caso l'intelletto ed il suo intellegibile fanno una cosa sola. A maggior ragione è cosí per le intelligenze separate: ciascuna di esse è identicamente conoscenza e ciò che essa conosce. Ma un effetto non può conoscere se stesso senza conoscere la sua causa e, inversamente, se un essere, conoscendosi, ne conosce uno diverso da se stesso, è perché esso ha una causa. Ciascuna di queste intelligenze separate conosce dunque contemporaneamente, conoscendosi, se stessa e la sua causa, salvo la prima di tutte che, non avendo causa, non conosce che sé. Poiché la sua essenza è assolutamente perfetta, la conoscenza ch'essa ha di sé forma un pensiero egualmente perfetto, senza nulla che essa possa conoscere al di sopra di sé, senza nulla che essa possa conoscere al di sotto di sé. Non sapere che cosa è al di sotto di lui non è, in Dio, segno di indigenza alcuna; poiché egli conosce tutta la realtà conoscendo se stesso, non può essere in lui una mancanza non conoscere, in maniera meno perfetta, ciò che egli già conosce in maniera piú perfetta conoscendosi.

Sostanze intellegibili dotate di conoscenza e di desiderio, queste intelligenze motrici sono anche viventi e capaci di felicità. Poiché essa vive della sua propria vita, la prima è felice della sua propria beatitudine, le altre non hanno gioia e felicità se non da lei, in proporzione al grado di ciò che esse conoscono e, di conseguenza, di ciò che esse sono. Infatti essa è l'Unità da cui tutto questo numero viene, essa stessa trascendente ogni molteplicità legata al movimento. Dio è dunque la causa dell'esistenza dell'intelligenza motrice della sfera piú alta, quella delle stelle fisse. Questa intelligenza stessa è, in senso proprio, il motore di tutto l'universo e ad essa si subordinano i successivi motori, in un ordine gerarchico sul quale non abbiamo dei dati sicuri, ma che si può

ammettere coincidano con l'ordine assegnato alle sfere dall'astronomia. Da Dio emanerebbero il motore del cielo delle stelle fisse e il motore della sfera di Saturno; dal motore della sfera di Saturno emanerebbero l'anima di questo pianeta, il motore della sfera di Giove, piú gli altri quattro motori necessari per causare i suoi diversi movimenti, e cosí via fino alla sfera della Luna, il cui motore fa sorgere l'intelletto agente, causa unica della conoscenza per tutto il genere umano.

Al centro di questo universo stanno i quattro elementi, causati dal movimento piú rapido che è quello della sfera delle stelle fisse. La fisica spiega come le qualità di questi elementi e i movimenti delle sfere facciano nascere i pianeti e gli esseri viventi. Le forme di questi esseri vengono conferite loro dall'intelligenza agente (o intelletto agente), ordinatrice della materia prima, che è lei stessa priva di ogni forma. Forse si chiederà perché queste forme debbano esistere nella materia, dato che esse già esistono nell'intelligenza agente. Senza dubbio, esse vi sono, ed esse vi sono anche in uno stato piú nobile che nella materia, ma per inferiore che essa sia, l'esistenza di queste forme nella materia è una seconda esistenza, che s'aggiunge alla prima e che ha maggior valore del nulla.

Tale è la situazione dell'uomo, la cui anima è una di queste forme, e che viene volto dalla coscienza che egli ha della propria insufficienza verso la sua causa per riunirvisi con la conoscenza e il desiderio. La descrizione del mondo di Averroè è sufficiente a mostrare che l'intelletto agente è in esso una realtà, una sostanza intellegibile separata, cioè un'intelligenza agente, la stessa per tutti gli uomini. Essa produce la conoscenza intellegibile nelle anime individuali come il sole produce la vista negli occhi con la sua luce. Su questo punto dunque egli è d'accordo con Avicenna, ma su di un altro lo supera. Avicenna attribuisce all'individuo almeno un intelletto possibile, nucleo resistente di una personalità capace di sopravvivere alla morte: Averroè non concede all'individuo che un intelletto passivo (l'*intellectus passivus* che gli scolastici criticheranno), semplice «disposizione» a ricevere gli intellegibili, ma che da solo non sarebbe sufficiente

a riceverli. Del tutto corporea, questa disposizione perisce col corpo. Perché la conoscenza sia possibile, bisogna che l'intelletto agente illumini questo intelletto passivo; allora, al contatto di questi due intelletti, si produce una combinazione dell'uno e dell'altro che è l'intelletto materiale (*intellectus materialis*). Questo nome può indurre in errore sulla natura di ciò di cui si tratta, perché questo intelletto non è in alcun modo corporeo, dalla materia esso riceve solo la sua potenzialità. Gli scolastici l'hanno ben capito, ed è per questo che essi dicevano che, secondo Averroè, non soltanto l'intelletto agente, ma anche l'intelletto possibile è uno per tutti gli uomini. Tuttavia, questa seconda formula potrebbe ingannare a sua volta, facendo pensare che Averroè faccia dell'intelletto possibile una seconda sostanza separata, distinta dall'intelletto agente. Questo non sarebbe esatto. Averroè ritiene che il contatto dell'intelletto agente separato con l'intelletto passivo dell'individuo determini una ricettività riguardo all'intellegibile (intelletto passivo), che non è che l'intelletto agente stesso che si particolarizza in un'anima come la luce in un corpo. È per questo d'altra parte che questo intelletto è veramente separato; esso non appartiene all'individuo piú di quanto appartenga al corpo la luce che lo illumina. L'immortalità dell'uomo non può quindi essere quella d'una sostanza intellegibile capace di sopravvivere alla morte del corpo. Tutto ciò che nell'individuo c'è di eterno o di eternizzabile appartiene di pieno diritto all'intelletto agente ed è immortale soltanto per la sua immortalità. Non tutti i filosofi latini del Medioevo conosceranno nei particolari questa dottrina, ma alcuni dei suoi avversari, come san Tommaso d'Aquino, la capiranno piú completamente di quanto abbia saputo fare la maggior parte dei suoi storici moderni. Altri ne faranno l'alimento del loro pensiero; essa sarà per loro la filosofia stessa. È facilissimo riconoscerli. Quando si vuol sapere se un filosofo medievale è averroista, basta porgli le seguenti domande: la filosofia insegna come necessarie per la ragione delle tesi contrarie a quelle che la fede ci impone? La filosofia dimostra che il movimento e il mondo sono eterni? La filosofia dimostra che non c'è che un intelletto agente e un intelletto possibile per tutti gli uomini? La ri-

sposta a queste domande è un sintomo indicativo. Vedremo i filosofi dividersi ed opporsi a proposito di questi problemi, che ritroveremo costantemente, a partire dal XIII secolo, e che uno storico delle filosofie del Rinascimento deve aspettarsi d'incontrare ancora ovunque.

II – LA FILOSOFIA EBRAICA

I filosofi arabi sono stati i maestri dei filosofi ebrei. Senza arrivare a sostenere con Renan che la filosofia araba non è stata presa veramente sul serio che dagli Ebrei, si deve riconoscere che la cultura mussulmana ha gettato nella cultura ebraica del Medioevo un pollone estremamente vivace e vigoroso quasi quanto il ceppo da cui usciva. Questo fenomeno si spiega non solo con il contatto intimo e prolungato delle civiltà ebraica ed araba, ma anche, e forse soprattutto, con la loro stessa affinità di razza e la somiglianza del loro genio.

Il primo nome della filosofia ebraica è quello di Ishaq al - Isrāīli (865-955 circa) che esercitò la medicina alla corte dei califfi di Kairuan. Malgrado la celebrità di cui doveva godere presso i filosofi occidentali del Medioevo, non si può considerarlo che come un compilatore, e il severo giudizio di Maimonide su alcune delle sue opere pare giustificato. I suoi meriti principali furono d'essere un grande medico e di dare il primo impulso agli studi filosofici ebraici. Nel *Libro delle definizioni*, *Il libro degli elementi*, *Il libro dello spirito e dell'anima*, troviamo una mescolanza di speculazioni mediche, fisiche e filosofiche che denotano uno spirito piú curioso che sistematico e originale. Vediamo però già comparire in lui l'influenza preponderante del neoplatonismo di cui sono profondamente compenetrate la sua concezione emanatistica dell'origine del mondo e la sua dottrina dell'anima. D'altra parte non si vede che egli si sia preoccupato di mettere d'accordo la sua dottrina con l'insegnamento della Bibbia, né di definire i rapporti della filosofia e della teologia e, leggendolo, ci si accorge appena che egli è ebreo.

Sa'adyāh ben Yōsēf di Fayum (892-942) è invece un pensatore veramente interessante. Le sue opere essenziali sono un *Commento del libro dell'Egira* e il *Libro delle credenze e opinioni.* Lo scopo che Sa'adyāh si propone è di costituire una filosofia propriamente ebraica sulla base di un accordo tra i dati della scienza e quelli della tradizione religiosa. È senza alcun dubbio l'esempio dei filosofi arabi nel cui ambiente egli vive, a suggerirgli questo disegno, e la forma come il contenuto delle sue opere sono chiara testimonianza dell'influenza che egli ne ha subito. Per provare l'esistenza di Dio, egli ritiene necessario provare in primo luogo che il mondo non è eterno, ma ha avuto inizio nel tempo. Questa tesi si dimostra perché l'universo è finito, composto, mescolato di sostanza e di accidente, caratteri tutti incompatibili con l'eternità; la stessa ipotesi di un infinito tempo passato che fosse tuttavia attualmente trascorso è inoltre contraddittoria; il mondo quindi ha avuto inizio nel tempo. Sa'adyāh stabilisce ugualmente la creazione *ex nihilo* e combatte la teoria neoplatonica dell'emanazione. Dio è incorporeo, dotato di attributi, dei quali i tre principali sono la Vita, la Potenza e la Sapienza che egli possiede senza che la sua unità sia minimamente alterata. Quest'affermazione dell'unità di Dio non deve, d'altra parte, essere presa come semplicemente escludente una composizione d'attributi metafisici, ma come escludente a maggior ragione una trinità di persone quale la concepiscono i Cristiani. Per quello che concerne l'anima, Sa'adyāh combatte la dottrina platonica della sua preesistenza, e la considera come creata da Dio insieme al corpo al quale è unita naturalmente: l'anima si addormenta dopo la morte, ma risusciterà l'ultimo giorno e si riunirà al suo corpo per essere giudicata, premiata o punita. Si vede quanto una simile dottrina, malgrado i tratti puramente giudaici che la caratterizzano, sia già parente prossima di quello che sarà la scolastica cristiana del XIII secolo.

Con Shĕlōmōh ibn Gĕbīrōl (1021-1058 circa), la speculazione ebraica passa dall'Oriente in Spagna dove avrà una brillante carriera. Il suo piú importante trattato è la *Sorgente della vita* (*Fons vitae*), scritta originariamente in arabo, ma che noi conosciamo soltanto attraverso un florilegio ebraico

di Ibn Falequera e la traduzione latina di Giovanni Ispano (Ibn Dāwūd) e Gundissalino:

> Transtulit Hispanis interpres lingua Johannis
> Hunc ex arabico, non absque juvante Domingo.

È forse perché l'ulteriore successo dell'aristotelismo mise fuori moda rapidamente quest'opera nell'ambiente giudaico, è semplicemente perché essa presenta un carattere puramente filosofico quanto possibile privo di preoccupazioni d'ordine confessionale? Sta di fatto che la si dimenticò rapidamente in questo ambiente, al punto che l'erudito Shĕlōmōh ibn Tibbon e il filosofo Maimonide sembrano averne completamente ignorato l'esistenza. Gli scolastici del XIII secolo conoscono, invece, molto bene un certo Avencebrol, Avicembron o Avicebron, autore di un *Fons vitae* ch'essi prendono ora per mussulmano ora per cristiano, e di cui discutono la dottrina, invocano l'autorità, o anche se ne ispirano senza nominarlo. La cornice della sua opera è nettamente neoplatonica, la stessa dottrina è profondamente compenetrata di spirito giudaico, ed è con questo che essa ha sedotto piú tardi tanti pensatori cristiani.

Questo ampio dialogo filosofico incomincia con lo stabilire una tesi la cui influenza sarà profonda e duratura, specialmente su pensatori francescani del XIII secolo. Eccetto Dio, tutte le sostanze, anche quelle che si chiamano sostanze semplici, sono composte di materia e forma. Se si è d'accordo di chiamare «ilomorfismo» ogni composizione di questo tipo, si può dire che l'«ilomorfismo» di Gĕbīrōl diventerà, per parecchi dei teologi cristiani, la ricetta piú sicura per distinguere radicalmente le creature dal creatore. Secondo questa dottrina, come le sostanze corporee sono composte d'una materia corporea e d'una forma, le sostanze spirituali, che si dicono semplici perché non hanno corpo, sono tuttavia anch'esse composte di una materia spirituale e di una forma. Questa materia spirituale è in esse il principio della loro individuazione e del cambiamento al quale, a differenza di Dio, tutte le creature sono sottoposte. C'è dunque un'essenza universale, composta dalla forma universale e dalla materia prima universale, che peraltro non esiste per se stessa

che in potenza, ma esiste in atto per le diverse forme da cui è rivestita. Cosí, la materia di tutto il mondo dei corpi esiste come tale per la forma della corporeità, che l'attualizza e che essa sostiene. Ciò che distingue un corpo particolare da un altro corpo particolare è una o piú forme complementari, in virtú delle quali esso è determinato come semplice minerale, come pianta, animale, o uomo. C'è dunque in ogni essere composto, come si dirà piú tardi, « pluralità di forme », poiché tutti gli esseri creati s'incastrano, per cosí dire, gli uni negli altri secondo il grado di generalità delle forme che li determinano. Si possono distinguere nove gradi principali in questo ordine secondo il quale gli esseri sussistono gli uni negli altri. In primo luogo tutti risiedono e sussistono nella scienza di Dio; in secondo luogo la forma universale nella materia universale; in terzo luogo le sostanze semplici le une nelle altre; in quarto luogo gli accidenti semplici nelle sostanze semplici; in quinto luogo la quantità nella sostanza; in sesto luogo la superficie nei solidi; le linee nella superficie e i punti nelle linee; in settimo luogo i colori e le figure nelle superfici; in ottavo luogo le parti dei corpi omogenei le une nelle altre; in nono luogo tutti i corpi gli uni negli altri, ed è questo il loro modo comune d'esistenza che si conosce sotto il nome di luogo.

Non si può disconoscere il carattere neoplatonico di un universo in cui tutti gli esseri sono ciò che sono in virtú delle forme incastrate le une nelle altre alle quali ciascuno di loro partecipa, ma, per un altro aspetto, non meno importante, la cosmologia di Gĕbīrōl diventa profondamente ebraica, e ciò, come ci si poteva aspettare, nel momento in cui essa si trasforma in cosmogonia. Invece di derivare per via di sviluppo dialettico, il mondo di Gĕbīrōl, con tutta la sua struttura di forme impegnate le une nelle altre, è l'opera di un principio supremo che egli chiama Volontà. Finché si accontenta di descrivere il *che cosa* delle cose, Gĕbīrōl può restare fedele alla tradizione greca: quando viene a formulare il loro *perché*, la tradizione biblica prende il sopravvento nel suo pensiero, ed è il Dio del *Genesi*, piú forse di quello del *Timeo*, che diventa il solo principio concepibile di spiegazione: « in esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et

forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum ». È molto difficile precisare se questa volontà si confonda con Dio, di cui essa non sarebbe che la manifestazione fuori di se stesso, o se essa debba essere considerata un'ipostasi, cioè una sostanza spirituale, essa stessa emanata da Dio. Gĕbīrōl del resto non pretende che questo principio sia completamente intellegibile. Al contrario, « ciò indica un grande mistero, cioè che tutti gli esseri sono fissati dalla Volontà e ne dipendono, perché è attraverso di essa che ciascuna delle forme degli esseri si fissa nella materia e vi s'imprime egualmente... In effetti, è la Volontà che le trattiene e le fissa ai confini e agli estremi in cui esse si arrestano, ed è per la Volontà che le forme sono regolarmente disposte e legalizzate, stando sotto la sua dipendenza e da lei fissate ».

Si vede facilmente perché una simile dottrina ha potuto sedurre tanti pensatori cristiani. Essa descrive un mondo filosoficamente intellegibile, sospeso ad una Volontà suprema analoga a quella del Dio della Scrittura, in breve un universo neoplatonico che sarebbe stato voluto da Dio. In un mondo di questo genere, in cui gli esseri sono tanto piú intellegibili e intelligenti quanto piú sono incorporei e semplici, l'uomo occupa una posizione di mezzo da dove, grazie al suo intelletto, può risalire di forma in forma fino alla Volontà creatrice. Le forme sensibili non hanno da fare niente altro, per condurvi il pensiero, che risvegliare in lui le forme intellegibili di cui è pregno e che non aspettano che questa sollecitazione per svilupparsi. « Le forme sensibili stanno all'anima come il libro scritto sta al lettore ». Questa formula, che troviamo brillantemente sviluppata da Guglielmo d'Auvergne, da san Bonaventura e da Raimondo Lullo, svilupperà tutte le sue conseguenze nel *Liber creaturarum* di Raimondo di Sebond, che Montaigne tradurrà. Gĕbīrōl ha quindi messo in circolazione una cosmogonia, una cosmologia ed una poetica la cui influenza sul pensiero cristiano doveva essere considerevole, tanto piú che, per tutto quello che di platonismo essa implicava, essa si prestava a molte possibili combinazioni con l'influenza di sant'Agostino. Quindi, benché si sia sostenuto con ragione (C. Théry) che la vera origine della dottrina della pluralità delle forme si trova nell'opera di Gĕbīrōl,

resta legittimo considerarla come un elemento integrante di quello che di solito si chiama l'« agostinismo medievale » o, se si preferisce, il « complesso agostiniano ».

La speculazione ebraica conta ancora nel XII secolo parecchi rappresentanti che meriterebbero d'essere per se stessi studiati, ma che non hanno esercitato alcuna influenza diretta sulla scolastica cristiana. Si deve tuttavia notare che viene elaborata nelle loro opere tutta una serie di prove dell'esistenza di Dio. Ibn Pākūdā dimostra questa tesi partendo dal fatto che il mondo è composto; Ibn Çadiq di Cordova (1080-1149) dimostra nel suo *Microcosmo* l'esistenza di Dio con la contingenza del mondo; Ibn Dāwūd di Toledo (1110-1180) la dimostra fondandosi successivamente sulla necessità di un primo motore e sulla distinzione tra il possibile e il necessario. Contro tutto questo movimento, che tende verso un'interpretazione razionale della tradizione religiosa, non poteva mancare di prodursi una reazione teologica e nazionalista. Jeudah Hallēvī (nato nel 1085) ne è il promotore. Il suo celebre libro, *ha-Khazarī*, preconizza un'apologetica puramente ebraica e il meno possibile filosofica. Egli non crede nel Dio dei sapienti e dei filosofi, ma nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che liberò dall'Egitto i figli d'Israele e fece loro dono della terra di Canaan. Questo tentativo di reazione viene spesso accostato a quello di al-Ghazzālī presso gli Arabi, ma Hallēvī è, oltre che un teologo, una splendida figura di nazionalista e di tradizionalista esaltato; non contento di celebrare Israele, egli volle morire sulla terra dei suoi padri, abbandonò la Spagna, fu costretto da venti contrari ad approdare in Egitto, abbandonò il Cairo malgrado gli sforzi dei suoi compatrioti per trattenervelo e si mise in viaggio per Damietta, Tiro e Damasco. Qui perdiamo le sue tracce e la leggenda vuole che sia morto alle porte di Gerusalemme, cantando il suo inno a Sion. Questa reazione non doveva tuttavia arrestare, e neanche semplicemente rallentare, lo sviluppo della filosofia ebraica; essa anzi raggiunge il suo punto culminante fin dal XII secolo, nell'opera di Mosè Maimonide.

Mōsēh ben Majmôn, nato il 30 marzo 1135 a Cordova e morto il 13 dicembre 1204, fu conosciuto da alcuni Occi-

dentali (specialmente l'autore del *De erroribus philosophorum*, in P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, p. XIX) per il suo *De exspositione legum*, ma egli deve soprattutto la sua fama filosofica alla sua *Guida dei perplessi*. Questo libro non è un trattato di metafisica pura, ma una vera summa di teologia scolastica ebraica. L'opera, in effetti, si rivolgeva agli spiriti piú istruiti nella filosofia e nelle scienze, ma incerti e indecisi quanto al modo di conciliare le conclusioni delle scienze e della filosofia con il senso letterale della Scrittura. Da qui il suo titolo *Guida dei perplessi*, o degli indecisi, e non degli « smarriti » come talvolta lo si è tradotto. L'ispirazione, come quella delle filosofie arabe di cui Maimonide segue le tracce, ne è contemporaneamente neoplatonica e aristotelica, ma, accentuando un movimento che già si delinea in Ibn Dāwūd, egli fa passare Aristotele decisamente in primo piano. Con questo si spiega, del resto, l'incontestabile influenza ch'egli esercitò sui filosofi cristiani del secolo successivo, e soprattutto su san Tommaso d'Aquino. Se Maimonide non avesse insegnato una dottrina dell'anima fortemente influenzata da quella di Averroè e che lo conduceva ad una concezione tutta particolare dell'immortalità, si potrebbe dire che le loro filosofie sono d'accordo su tutti i punti veramente importanti.

Secondo il dottore ebreo, in effetti, la scienza della legge e la filosofia sono conoscenze di natura distinta, ma che devono necessariamente conciliarsi: l'oggetto proprio della filosofia è la conferma razionale della legge. Cosí la speculazione filosofica dimostrerà che le prove aristoteliche in favore dell'eternità del mondo non sono conclusive, che inoltre la creazione del mondo non è impossibile dal punto di vista della ragione e che, di conseguenza, in mancanza di una prova decisiva in un senso o nell'altro, è conveniente accettare la dottrina mosaica della creazione nel tempo. Contro Ibn Gĕbīrōl egli ammette che le Intelligenze pure sono esenti da ogni materia e che esiste una materia dei corpi celesti differente da quella dei corpi terrestri. Si riconosce l'esistenza di dieci Intelligenze, delle quali le nove superiori presiedono alle nove sfere e la decima è l'Intelletto agente, che esercita la sua diretta influenza su tutti gli uomini. Al di sotto dell'ultima sfera si trova il mondo sublunare che è il luogo

dei quattro elementi, sottoposto all'azione delle sfere superiori. Composto d'un corpo e di un'anima che ne è la forma, l'uomo è dotato di cinque facoltà: nutritiva, sensitiva, immaginativa, appetitiva e intellettiva. Personalmente, egli non possiede in proprio che l'intelletto passivo ed è sotto l'influenza dell'intelletto agente (decima Intelligenza, emanata da quella della sfera lunare) che si costituisce in lui un intelletto acquisito. Ogni uomo acquisisce cosí una specie di capitale intellettuale, variabile secondo il grado dei suoi meriti, che si riunisce all'Intelletto agente dopo la morte. Dipende dunque da ciascuno di noi di salvare il piú possibile di se stesso arricchendo il proprio intelletto con l'esercizio della filosofia. Spinoza, che conosceva Maimonide, si ricorderà, nel V libro dell'*Etica*, di questa dottrina dell'immortalità.

Abbiamo detto che il mondo non è eterno, ma creato da Dio nel tempo; ma abbiamo d'altra parte aggiunto che questa tesi, a rigore, non era dimostrabile; non si può quindi appoggiarsi ad essa per stabilire l'esistenza di Dio, e rimane da dimostrare questa verità come se il mondo fosse esistito dall'eternità. Maimonide prova l'esistenza di Dio con la necessità di ammettere un primo motore per render conto dell'esistenza del movimento, con l'esistenza di un essere necessario, e con l'esistenza di una causa prima. L'esistenza di Dio si trova dunque fissata, sia che il mondo sia stato creato *ex nihilo* nel tempo, sia ch'esso sia esistito dall'eternità. È esattamente l'atteggiamento che adotterà san Tommaso riguardo allo stesso problema. Maimonide, invece, rifiuta assolutamente all'uomo il diritto di affermare circa Dio degli attributi che non siano negativi. Noi, di Dio, sappiamo che è, non che cosa egli è, e la sola risorsa che ci resta se vogliamo parlare di lui è di accumulare gli attributi negativi che, negando ogni imperfezione di Dio, ci faranno almeno conoscere ciò che egli non è. Sotto questa dottrina si ritrova la preoccupazione, eminentemente ebraica, di eliminare tutto ciò che potrebbe sembrare un attacco anche apparente alla rigorosa e totale unità di Dio. Se l'essenza di Dio ci sfugge, gli effetti della sua azione nel mondo sono invece manifesti agli occhi di tutti. Dio è evidentemente causa finale del mondo, come ne è la causa efficiente. La sua provvidenza si estende

all'insieme delle cose come al minimo dettaglio, e ciò che di male può esservi nel mondo si spiega sia con la limitazione inerente allo stato di creatura, sia con i disordini della creatura stessa che spesso è l'artefice responsabile dei suoi mali.

Qualunque sia la penetrazione e anche la profondità del pensiero di Maimonide, la *Guida dei perplessi* non può paragonarsi alle grandi Summe cristiane del secolo successivo. Non le eguaglia né quanto alla molteplicità dei problemi trattati, né quanto alla potenza costruttiva con la quale un san Tommaso saprà ordinarli. La sua influenza sul pensiero cristiano del Medioevo è stata nondimeno considerevole. Teologo ebreo, Maimonide condivideva con i teologi cristiani la fede nell'Antico Testamento; egli quindi ha dovuto risolvere prima di loro il problema di metterlo d'accordo con la filosofia di Aristotele, ed essi hanno approfittato della sua esperienza, anche quando non l'hanno seguito. Ciò che molti di loro ne accetteranno è d'altra parte il fatto che, su parecchi punti, la sola filosofia non è capace di conseguire le verità contenute nella rivelazione. San Tommaso l'ammetterà per la creazione del mondo nel tempo e, cosa molto piú importante ancora, Duns Scoto e parecchi dei suoi successori del XIV secolo l'ammetteranno per il monoteismo stesso. Lo vedremo ripetere spesso, richiamandosi esplicitamente a Maimonide, che, se noi sappiamo che il Signore Iddio è uno, è perché lui stesso l'ha detto ad Israele, non perché noi possiamo dimostrarlo. Si vede qual differenza, da allora, separi la teologia dalla filosofia, e l'influenza di Maimonide non vi sarà estranea. Se, d'altra parte, noi paragoniamo il XII secolo cristiano al XII secolo ebraico, ci accorgeremo immediatamente di qual superiorità il pensiero ebraico sia debitore al suo intimo rapporto con la filosofia araba. In Avicenna, e soprattutto in Averroè, i filosofi ebrei hanno trovato tutto un materiale tecnico di concetti e di sintesi parziali, prese a prestito dai Greci e che non restava loro che da utilizzare. Che cosa sarebbe accaduto se lo spirito possente di Abelardo si fosse trovato, per un gioco di circostanze, erede dei tesori accumulati dalla speculazione greca? Ma, mentre Maimonide vi attingeva a piene mani, Abelardo impiegava tutta la sua lucidità e la sua penetrazione a ricostruire su documenti

incompleti la teoria aristotelica dell'astrazione. Da una parte, tutta la filosofia già data, dall'altra una dialettica prolungata da una metafisica incompleta e incerta. Ecco tuttavia giungere il momento in cui la scolastica cristiana sta a sua volta per trovarsi in presenza di queste ricchezze fino ad allora a lei ignote. Avrà una sufficiente vitalità per assimilarle, o invece, oppressa sotto il loro peso e sommersa dalla loro massa, si lascerà assorbire da loro? Questo è il significato del movimento e del conflitto di idee veramente drammatico che si sviluppano in seno al pensiero cristiano nella prima metà del XIII secolo, e la cui importanza storica è stata tale che le ripercussioni se ne fanno sentire ancor oggi.

VII
L'INFLUENZA GRECO-ARABA NEL XIII SECOLO E LA FONDAZIONE DELLE UNIVERSITÀ

I - L'INFLUENZA GRECO-ARABA

Il progresso filosofico e teologico del XIII secolo ha fatto seguito all'invasione dell'Occidente latino da parte delle filosofie arabe ed ebraiche e, quasi contemporaneamente, delle opere scientifiche, metafisiche e morali di Aristotele. L'opera dei traduttori ha dunque preceduto e condizionato quella dei filosofi e dei teologi. Fin dalla metà del XII secolo, il francese Raimondo di Sauvetât, arcivescovo di Toledo verso il 1126-1151, fa tradurre o incoraggia la traduzione in latino di opere di Aristotele, di al-Fārābī, di Avicenna, di al-Ghazzālī e di Avicebron. Tra i primi traduttori dominano due nomi, Domenico Gundissalino traduttore e autore di trattati originali, chiamato spesso Gundisalvi, e Ibn Dahut (Avendeath, Avendauth). S'incontra anche il nome di un certo Giovanni Ispano (Johannes Hispanus) che non si sa se sia o no lo stesso Giovanni di Toledo e Giovanni di Siviglia, e nemmeno se questi diversi nomi non indichino semplicemente Avendeath (Ibn Dahut). Il loro lavoro si svolgeva in condizioni difficili. Quando si trattava di scritti di Aristotele, le traduzioni arabe di cui disponevano erano state a loro volta tradotte da una traduzione siriaca del testo greco; per tradurle in latino bisognava spesso trovare un ebreo o un arabo che le traducesse parola per parola in lingua volgare e ritradurle un'ultima volta, parola per parola, in latino. Per quanto esse talvolta siano oscure, le traduzioni di Ari-

stotele incominciate in Italia un po' piú tardi non potevano non risultare piú utilizzabili.

Queste prime traduzioni hanno avuto nondimeno un ruolo importante. Gerardo da Cremona (morto nel 1187) traduce cosí dall'arabo i *Secondi analitici*, con il commento di Temistio, il *De naturali auditu* (*Fisica*), il *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, e le *Meteore* (libri I-III). Gli si deve inoltre, e vedremo l'importanza decisiva di questo fatto, la traduzione latina del *Liber de causis*, compilazione neoplatonica dell'*Elementatio theologica* di Proclo, ma che è stata considerata a lungo opera di Aristotele. Quest'opera viene spesso citata nel Medioevo sotto il titolo di *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o, piú brevemente, *Liber bonitatis purae*. Troveremo altrove l'inglese Alfredo di Sareshel (Alfredus Anglicus) traduttore toledano di opere scientifiche falsamente attribuite ad Aristotele, e il suo compatriota Daniele di Morley. Ma le traduzioni toledane, di cui piú profonda fu l'influenza immediata, furono quelle delle opere originali degli stessi filosofi arabi ed ebrei. La *Logica* di Avicenna, tradotta da Giovanni Ispano, poi la fisica (*Sufficientia*), il *De coelo et mundo*, il trattato dell'anima (*Liber sextus naturalium*) e la *Metafisica* tradotte da Domenico Gundissalino, aiutato da Giovanni Ispano e dall'ebreo Salomone; agli stessi traduttori si deve la *Logica*, la *Fisica* e la *Metafisica* di al-Ghazzālī e il *Fons vitae* d'Ibn Gĕbīrōl (Avencebrol); Giovanni Ispano traduce il *De differentia spiritus et animae*, attribuito dai suoi lettori medievali al medico siriano Costa ben Luca (Constabulinus), ma la cui autenticità non è affatto del tutto sicura: Gerardo da Cremona traduce diversi trattati di al-Kindī (specialmente il *De intellectu* e il *De quinque essentiis*) e forse il *De intellectu* di al-Fārābī. Questo insieme di traduzioni ha esercitato sul pensiero del secolo successivo un'influenza profonda, durevole e relativamente omogenea. Ciò che l'Occidente raggiungeva attraverso questi scritti era principalmente l'Aristotele degli Arabi, cioè un Aristotele fortemente neoplatonizzato, ed era anche, nel caso del *Liber de causis*, il neoplatonismo quasi puro di Proclo e di Plotino.

Prese a prestito, come abbiamo visto, dall'*Elementatio theologica* di Proclo, le trentadue proposizioni che formano

il *Liber de causis* hanno agito profondamente sui filosofi e i teologi del XIII secolo. È una specie di trattato, senza un piano sistematico, sull'ordine gerarchico delle cause, partendo dalla prima. Causa di tutte le altre, e della loro stessa causalità, questa Prima causa è anteriore all'eternità, perché è anteriore all'essere stesso e, di conseguenza, all'intelligibile. Essa è dunque indefinibile, ma la si chiama il Bene, perché è la fecondità prima, da cui proviene tutto il resto, e l'Uno perché è la sola causa che sia al di sopra dell'essere e delle forme. A questo titolo si distingue radicalmente da tutto il resto, perché tutto ciò che non è questa prima causa è molteplice, e, di conseguenza, non è l'Uno. L'essere non compare che con il primo causato. È per questo che si dice che la prima delle cose create è l'essere. Questo primo essere è un'intelligenza pura; esso è dunque semplice, ma non è l'uno, perché contiene nella sua semplicità la totalità delle forme intelligibili. Osserviamo che questa dottrina era un potente appoggio per i fautori della tesi delle idee create, concepite come non coeterne a Dio. Qui, in effetti, mentre le idee compaiono contemporaneamente all'essere e posteriormente all'Uno, l'Uno è prima dell'eternità. Si esprime questa fecondità intelligibile dell'intelligenza prima dicendo che essa è piena di forme. Ciò che è vero della prima, lo è di tutte quelle che essa causa: « omnis intelligentia plena est formis ». Le forme causate dalle prime intelligenze generano a loro volta tutte le anime, tra cui l'anima umana, essere intelligibile di ordine inferiore, ma che conserva ancora il privilegio che hanno le Intelligenze di cogliere direttamente la propria essenza attraverso l'intellezione. Capace di conoscere le cose eterne, perché lei stessa è eterna, ogni Intelligenza e ogni anima intelligente possiede naturalmente in sé i sensibili, perché è piena delle loro forme. Cosí tutto ciò che è dipende dall'Uno come dalla sola causa veramente creatrice, ma ne deriva attraverso una gerarchia di Intelligenze e di forme intelligibili che causano solo in virtú della causalità dell'Uno; la loro efficacia è quindi piú una « informazione » che una creazione propriamente detta.

Il primo a subire questa spinta neoplatonica e a cedere all'urto fu uno dei principali traduttori toledani, Gundissa-

lino. Le opere personali che egli ha lasciato ne portano il segno. Il suo *De divisione philosophiae* è una specie d'introduzione alla filosofia, dove, per la prima volta in occidente, la classificazione delle scienze aggiunge al *Quadrivium* dell'alto Medioevo la fisica, la psicologia, la metafisica, la politica e l'economia di cui gli scritti di Aristotele avevano appena svelato l'esistenza. Molto piú importante è il suo *De processione mundi*, dove Gundissalino intraprende l'interpretazione del problema della creazione come Cristiano, ma dove la descrive come colui che ha personalmente tradotto il *Fons vitae* di Gĕbīrōl e la *Metafisica* di Avicenna. Ancora da Avicenna trae ispirazione il suo *De immortalitate animae*, di cui Guglielmo d'Auvergne non esiterà ad impadronirsi, e molteplici influenze platoniche entrano nella composizione del suo *De unitate* che fu quasi subito attribuito a Boezio, tra le opere del quale ancora lo si stampava nel secolo scorso.

L'opera personale di Gundissalino è un documento prezioso sulle prime reazioni dei cristiani a contatto delle filosofie arabe ed ebraiche anteriori ad Averroè. Il mondo che essi vi scoprivano giungeva loro ad un tempo nuovo e familiare. Essi non ne avevano previsto la struttura, ma ne possedevano la chiave. Calcidio, Boezio, Dionigi, Eriugena, Teodorico di Chartres, Gilberto de la Porrée si erano regolati sugli stessi principi platonici che governavano la cosmologia di cui le loro traduzioni rivelavano loro l'esistenza. Lo stesso errore che ha fatto passare il *De unitate* di Gundissalino per un'opera di Boezio è, a questo riguardo, istruttivo. Era un errore di fatto, perché in questo trattato è presente Gĕbīrōl, ma non era un'assurdità filosofica, perché le formule che regolano il suo sviluppo derivano ben da Boezio, ma, oltre Boezio, risalgono a Plotino, da cui Gĕbīrōl ed Avicenna discendevano per altre vie: « Unitas est qua unaquaeque res una est, et est id quod est »; oppure: « quidquid est ideo est quia unum est »; e ancora: « omnis esse ex forma est », altrettante tesi comuni a tutti i platonismi, cristiani o no, e che attendevano soltanto le cosmogonie arabe per impadronirsene come di un loro patrimonio ed assimilarsele.

Si è proposto, non senza fortuna, ci pare, di designare con l'espressione di « complesso teologico » le posizioni dottri-

nali di questo genere. Perché ce ne sono altre, e può darsi che il progresso della storia delle idee nel Medioevo consista ormai, per una parte, nel descriverle e classificarle. Ciascuna di esse è in effetti un « complesso in primo luogo, perché prende forma alla confluenza di parecchie correnti dottrinali: ha quindi parecchie fonti. Complesso anche e soprattutto, perché nell'unità di una intuizione generale, combina parecchie tesi teologiche fondamentali » (M. H. Vicaire). È indubbiamente per questo che tali posizioni, che si descrivono piuttosto che definirsi, sono cosí difficili da designare con una formula che, semplificandole, non le tradisca. Del resto, tra questi organismi di idee, non mancano le forme intermedie e le comunicazioni. Nessun individuo esprime completamente la specie, ma non è inutile averne il tipo presente al pensiero come un principio di classificazione e di spiegazione. È certo, ad esempio, che la metafisica platonica dell'οὐσία è servita come principio direttivo a tutto un gruppo di teologi cristiani per pensare il loro cristianesimo, e che sant'Agostino è il loro antenato nel mondo latino. Altri si sono ispirati piuttosto alla metafisica plotiniana dell'Uno, e, tra i latini, è piuttosto da Boezio che essi prendono a prestito la loro tecnica. Poiché tutti i platonismi hanno qualche cosa in comune, gli scambi tra gruppi non sono rari, ma sarebbe indubbiamente un progresso poterli distinguere. Le opere di Gundissalino dipenderebbero dunque soprattutto dal complesso *De unitate*, e altri complessi ancora verrebbero ad aggiungervisi o a costituire gruppi allo stesso tempo distinti ed imparentati.

Questa prima spinta araba venuta dalla Spagna s'è esercitata in effetti nel senso di al-Fārābī, di Avicenna e di al-Ghazzālī conosciuto dai Latini. Come s'è visto, le opere di questi filosofi contenevano una dottrina aristotelica fortemente neoplatonizzata. I Latini d'Occidente, dapprima, ne ritennero, per imitarla, la cosmogonia che descrive l'emanazione delle sfere e delle intelligenze separate, incominciando da Dio fino all'intelletto agente da cui dipendono il mondo sublunare e l'uomo. Tutto il platonismo che si ritrova sparso nel XII secolo trovava qui finalmente il sistema del mondo che precisava le sue opinioni e gli dava una con-

sistenza scientifica. Il successo di Avicenna fu immediato presso i Cristiani, al punto che si parla talvolta di un « avicennismo latino » della fine del XII secolo. L'espressione non è completamente esatta. Dovevano esserci, nel XIV secolo, degli « averroisti », cioè dei filosofi per i quali la dottrina di Averroè, presa in blocco, sarebbe stata la stessa verità filosofica. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, non si può citare un solo filosofo cristiano del XII secolo che abbia seguito fino in fondo la dottrina di Avicenna. Infatti è nella sua conclusione che difficilmente un cristiano poteva seguire questa cosmogonia. Al-Fārābī e Avicenna insegnano che esiste un'intelletto agente separato, lo stesso per tutta la specie umana, principio e fine della conoscenza degli individui umani. Dei cristiani avevano il dovere sia di andare oltre questa intelligenza per arrivare fino a Dio, sia di identificarla con Dio. Essi hanno tentato l'una e l'altra cosa.

Vediamo infatti comparire verso l'ultimo terzo del XII secolo delle opere curiose in cui la dottrina di Avicenna si combina con tutti i platonismi già noti: Agostino, Dionigi l'Areopagita, Calcidio, Boezio, Giovanni Scoto Eriugena, altri ancora. Appartiene a questo genere, per esempio, il *De anima* che di solito si attribuisce, ma senza ragioni decisive, a Gundissalino. È una compilazione di testi letteralmente presa a prestito dalla traduzione latina del *Liber VI Naturalium* di Avicenna. Questo riassunto della psicologia avicenniana segue fedelmente il suo modello, non senza tuttavia introdurvi delle nozioni attinte ad altre fonti, come il *De differentia animae et spiritus* attribuito al medico cristiano Costa ben Luca (il Constabulinus degli scolastici, 864-923); la dimostrazione avicenniana dell'immortalità dell'anima gli conviene perfettamente; accetta anche senza protestare l'esistenza dell'intelletto agente separato, sole intelligibile dell'anima, ma, una volta giunto a questo punto, egli deve rompere il limite dell'universo avicenniano per raggiungere il Dio cristiano. È quello che egli fa prendendo a prestito da Calcidio, che scambia per Boezio, la dottrina dell'*Intelligentia*, fonte della saggezza mistica e di cui è l'esempio tipico, per lui, il rapimento di san Paolo al terzo cielo. Lo stesso tenore materiale di questo *De anima* è rivelatore della natura del pro-

blema. Si può darne il testo interamente notando, pagina per pagina, la fonte araba che il suo compilatore ha plagiato, ma il metodo fallisce per l'ultimo capitolo. Chiunque sia stato, l'autore del trattato ha dovuto scrivere lui stesso questo capitolo, e l'ha fatto ispirandosi, questa volta, a Calcidio, a Boezio, a san Bernardo e ad Isacco Stella, che sono tutti autori cristiani. Vediamo quindi costituirsi qui una specie di « complesso » teologico un po' differente dal precedente, in cui la tendenza naturale dei platonismi a congiungersi permette questa volta alla psicologia di Avicenna di coronarsi con l'estasi mistica del cristiano.

Un altro caso di queste affinità elettive platoniche è lo strano *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis*, o, piú in breve, *De fluxu entis*. L'opera non è certamente di Avicenna perché, benché l'autore di questa compilazione abbia messo a profitto il filosofo arabo, dei brani di Avicenna vi sono grossolanamente cuciti con quelli che egli prende da sant'Agostino, Dionigi l'Areopagita, Gregorio di Nissa e Giovanni Scoto Eriugena. L'ignoto compilatore prende a prestito da quest'ultimo le dottrine delle teofanie, della coeternità relativa delle idee divine, della loro creazione da parte di Dio, della creazione di Dio mediante se stesso nelle Idee, della riduzione del corpo ai suoi elementi incorporei. Quanto ad Avicenna, l'autore del *De fluxu entis* ne deriva l'essenziale della sua cosmogonia, cioè il sistema di emanazione delle intelligenze separate, con l'anima e il corpo della sfera celeste che risultano da ciascuna di esse, a partire dal Primo, fino al mondo sublunare e alle anime umane. Si è attribuita questa compilazione a Gundissalino; in effetti essa può essere del peggior Gundissalino. Occorre parlare di un « avicennismo latino » a proposito di questa opera? Nella misura in cui la formula significa che il *De fluxu entis* subisce fortemente l'influenza di Avicenna, essa è valida; ma essa rischia d'indurre in errore, in quanto suggerisce che il suo autore abbia accettato puramente e semplicemente la dottrina di Avicenna, come l'« averroismo latino » accetterà quella di Averroè. Il compilatore qui si attacca ad Avicenna solo perché, per lui, ciò che dice Avicenna completa ciò che altrove dicono dei cristiani quali Eriugena, Dionigi e sant'Agostino. È vero che il Dio che dà

luce dei *Soliloquia* di Agostino si trova identificato con l'intelletto agente di Avicenna, le cui forme intelligibili giungono in noi dall'esterno, *extrinsecus*, ma possiamo dire altrettanto bene che è vero il contrario. Parecchie volte, nel XIII secolo, ritroveremo questa subordinazione della noetica di Avicenna a quella di sant'Agostino, che si è designata con la formula, piú rispettosa della complessità del fatto, di « agostinismo avicennizzante ».

Con qualunque nome lo si voglia designare, rimane il fatto: il pensiero cristiano, dapprima, si è piegato sotto la spinta araba: smarrita in questo contesto filosofico, la dottrina biblica della creazione sparisce sotto la metafisica lussureggiante delle « processioni del mondo » a partire da Dio. È difficile sapere in quale misura le stesse influenze furono responsabili di certe dottrine, questa volta nettamente aberranti, che allora si costituirono in ambiente cristiano. Forse non bisogna vedervi che lo sviluppo di possibilità latenti da molto, che allora si esplicitarono con una applicazione risoluta dei metodi della dialettica ai problemi che la metafisica araba aveva appena posto. Noi conosciamo queste dottrine soltanto attraverso dei brevissimi frammenti, o anche, com'è il caso per quella di Almarico di Béne, attraverso delle proposizioni condannate che allora ne furono estratte, e attraverso le loro confutazioni. La loro sistemazione interna ci sfugge, e ci è impossibile vederle sotto il loro aspetto originale, ma esse sono troppo caratteristiche del loro tempo per permetterci di ignorarle.

Almarico di Béne (diocesi di Chartres), professore di logica e di teologia a Parigi (morto nel 1206 o 1207), fu accusato fin da vivo d'insegnare tesi pericolose, ma la prima condanna ufficiale della sua dottrina che noi conosciamo è quella del 1210. Esisteva allora un gruppo di « almariciani » (*amauriciani*) le cui dottrine furono oggetto della censura ecclesiastica. Secondo una glossa di Enrico di Susa (*Ostiensis*) Almarico avrebbe insegnato che Dio era tutto (« dixit quod Deus erat omnia »). Niente di piú verosimile d'una siffatta asserzione, se ci si ricorda del rinnovato influsso che allora conosce Eriugena, o semplicemente della formula di Dionigi: Dio è l'*esse omnium*. Se lo si intende, con san Bernardo,

nel senso di *esse causale*, nulla di meglio; se lo s'intende nel senso che l'essere di Dio è essenzialmente lo stesso di quello delle cose, si è in pieno panteismo. Noi non sappiamo come l'intendesse Almarico, ma sappiamo che lo si è accusato di intenderlo come Eriugena, accusato egli stesso di averla intesa nel secondo senso. Infatti, gli argomenti che gli si attribuiscono assomigliano molto a quelli dei « dialettici » del XII secolo, che argomentano sui dogmi per via sillogistica e che si meravigliano delle conseguenze che cosí si può farne uscire. San Paolo ha detto: « et erit Deus omnia in omnibus »; argomentiamo: Dio è immutabile, dunque egli è già quello che sarà; dunque egli è già tutto ciò che è. San Giovanni ha detto di Dio: « quod factum est in ipso vita erat »; argomentiamo: tutto ciò che è in Dio è Dio, ora tutto ciò che Dio ha fatto è vita in lui, dunque Dio è tutto ciò che vive. Combinando, a sua volta, questa conclusione con il tema *de unitate*, un almariciano, di nome Bernardo, argomentava cosí: tutto è uno, poiché tutto ciò che è, è Dio; di conseguenza, in quanto io sono, non mi si può bruciare, né suppliziare, perché in quanto io sono, sono Dio. Noi ci troviamo in grande difficoltà nel discernere il vero pensiero di Almarico dietro alle tesi di simili discepoli, e anche dietro a quelle che si attribuiscono a lui. Si trattava di paradossi metafisico-dialettici e di eccessi verbali, che egli non può del resto aver ammesso senza ammettere allo stesso tempo qualcosa del loro significato, o bisogna pensare che Almarico identificasse realmente Dio e le creature? Non si può decidere. Il fatto ch'egli sembra aver ammesso la dottrina eriugeniana delle teofanie e averci tolta la possibilità della visione beatifica non proverebbe nemmeno nulla contro il panteismo di cui lo si accusa, perché non sappiamo come egli interpretava Eriugena, e si hanno ragioni per diffidare quando si vede come interpretava san Giovanni e san Paolo. I soli fatti certi sono che le sue formule furono condannate come false, e che esse erano pericolose da manovrare in un periodo in cui, riprese dai Catari e dagli Albigesi, esse rischiavano di raggiungere la massa. In ogni modo è interessante osservare che nella sua *Cronaca* Alberico delle tre Fontane tentava ancora, nel 1225, di scagionare Eriugena d'ogni responsabilità in questi avvenimenti: « Egli

incorse nella condanna a causa dei nuovi albigesi e dei falsi teologi che, male interpretando delle formule, forse dette un tempo in senso buono e intese senza malizia dagli Antichi, le pervertivano e con esse confermavano le loro eresie». Eriugena era forse condannabile per suo conto, ma fu certamente per altre dottrine che, nel 1210, fu condannato.

Un'altra testimonianza del turbamento che regnava allora negli spiriti è l'opera di Davide di Dinant, autore di uno scritto intitolato *De tomis id est de divisionibus*, probabilmente identico ai *Quaternuli* condannati nel 1210. L'opera è oggi perduta, salvo un frammento equivalente ad una dozzina di pagine ritrovate recentemente, e delle importanti citazioni o analisi contenute negli scritti di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Nicola Cusano. Come suggerisce il titolo del suo trattato, la dottrina di Davide consisteva, come quella di Eriugena, nel «dividere» l'essere. Essa lo divideva in tre indivisibili: i corpi, le anime e le sostanze separate. Il primo indivisibile, di cui sono costituiti i corpi, egli lo chiamava *hyle* (materia); il primo indivisibile, di cui sono composte le anime, lo chiamava *Nous* o Pensiero (*mentem*); quanto al Primo indivisibile nelle sostanze eterne, lo chiamava Dio. Ma, precisa san Tommaso a cui dobbiamo queste informazioni, egli aggiungeva che questi tre indivisibili sono una sola e medesima cosa, donde risulta che tutto è essenzialmente uno: «Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum» (*In II Sent.* XVII 1, 1). Il testo di san Tommaso non è una citazione, quindi non sappiamo con certezza se questa ultima conclusione fu dedotta dallo stesso Davide, ma non è impossibile, e si vede subito il perché. Un *De divisionibus*, *hylé* e *nous* sono per noi già vecchie conoscenze. Essi possono entrare nella formazione d'uno stesso «complesso», con quest'altro principio, che tutto ciò che è, è uno in quanto è. Quello che di nuovo c'è nella dottrina di Davide consisterebbe piuttosto in questo, che invece di unificare tutto con l'essere divino, sembra che egli unifichi tutto, compreso Dio stesso, con l'essere. Questo professore portava nella metafisica delle abitudini da logico. Il punto di partenza della sua argomentazione sembra essere stato il fatto che il nostro intelletto è capace di concepire

contemporaneamente Dio e la materia. Ora, concepire una cosa significa assimilarla. Ordinariamente l'intelletto si assimila gli oggetti astraendo le loro forme, ma, poiché né Dio né la materia prima hanno forme, non può essere cosí che il nostro intelletto li coglie. Quindi è piuttosto perché è identico a loro. Cosí Dio, l'intelletto e la materia sono una sola e medesima cosa. Si capisce anche che, di questi tre termini, sia la materia a costituire il fondo comune della realtà. L'argomentazione di Davide, infatti, poggia sul principio che né Dio né la materia hanno forme. Bisogna che sia cosí perché gli esseri determinati da forme sono le sostanze, che rientrano nelle categorie; ora è con le loro forme che queste sostanze sono in atto: per risalire ai loro principi bisogna dunque raggiungere ciò che è anteriore all'essere attuato dalla forma; ma allora non s'incontra piú che l'essere in potenza, e, poiché l'essere in potenza è per definizione indeterminato, esso è uno. Ora, potenza pura e materia pura fanno una cosa sola; dunque Dio e la materia non fanno che una cosa sola. Beninteso, Davide non intende con questo che tutto sia *corpo*: i corpi sono materie determinate da forme, ma egli vuol dire che, se si va oltre i corpi per raggiungere il loro principio, si trova una potenzialità pura, la materia che sfugge a tutte le categorie, e che, se si vuol raggiungere la natura divina, bisogna anche porla come anteriore a tutte le categorie, quindi come una potenzialità pura, cioè di nuovo come una materia. Di conseguenza, Dio e materia sono identici. Niente era piú agevole dell'arrivare a questa conseguenza argomentando logicamente sul «Dio non essere» di Dionigi e di Eriugena. Dio è non essere, la materia è non essere, dunque Dio è materia o la materia è Dio. I frammenti di cui disponiamo non ci permettono di garantire che questa sia stata la via seguita da Davide. Forse, d'altronde, egli si è ispirato a fonti che noi ignoriamo. Alberto Magno assicura che la sua dottrina risaliva a quella di Senofane, come l'esponeva Alessandro d'Afrodisia in uno scritto intitolato *De Noï, hoc est de mente, et Deo et materia prima*. Titolo in effetti promettente e che Alberto non deve aver inventato, ma non si conosce nessuna opera che lo rechi, e l'esattezza di questa informazione non si può verificare.

Davide di Dinant rappresenta molto bene l'antico platonismo latino che cede all'Aristotele di Alessandro d'Afrodisia e alla sua dottrina dell'intelletto umano come pura potenzialità (*intellectus materialis*); né nel suo caso né in quello di Almarico di Béne si hanno prove di una influenza araba, ma si è appena scoperto un'opera molto curiosa (M. T. d'Alverny), in cui la mescolanza di tutte queste influenze si complica di un elemento propriamente religioso. In un trattato anonimo che sembra datarsi dalla fine del XII secolo e provenire da ambiente spagnolo, assistiamo al viaggio delle anime dopo la morte, con l'elevarsi progressivo di quelle degli eletti di perfezione in perfezione e di intelligenza in intelligenza fino a Dio, e con il discendere invece dei condannati ai gradi contrari di miseria, e il percorrere all'indietro la serie delle sfere fino al loro imprigionamento nelle tenebre dell'inferno. Quali che possono essere state le fonti di questo racconto mitico, alcune delle idee filosofiche a cui esso s'ispira vengono certamente dal *Liber de causis* tradotto da Gerardo da Cremona (tra il 1167 e il 1187) e di conseguenza da Proclo, mentre altre derivano dal *Fons vitae* di Gĕbīrōl. L'autore è certamente cristiano, non solo perché la sua opera abbonda di citazioni della Scrittura, ma anche perché egli professa manifestamente il dogma della Santa Trinità. Si può anche aggiungere che, essendo cristiano, egli è attento ad esserlo poiché una sola medesima frase identifica il rapporto di creatura e creatore col rapporto avicenniano di possibile e necessario, ma precisa nello stesso tempo contro Avicenna che Dio produce tutto da sé e senza intermediario, evitando cosí, fin dagli anni 1180-1200, l'errore fatale che Stefano Tempier condannerà nel 1277: infatti questo Dio non è soltanto luce pura, egli è anche il « necessarium in fine necessitatis, et quicquid est post ipsum habet aliquid de possibilitate et contingentia, sed ipse non, et est producens quicquid est ex se, nullo mediante, vel alio ». E questo stesso cristiano scrive tranquillamente, verso la fine del suo trattato, che le dieci felicità e le dieci miserie generali di cui ha parlato sono state conosciute, come egli fermamente crede (*ut vehementer credo*), dai legislatori illuminati da Dio di cui seguono i nomi: « legum latores justi, sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen

Dei et eius cognitio et eius verbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahomet et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuosior ». Questa marcata preferenza per Cristo non impedisce alla frase di suonare stranamente. L'immaginazione si volge allora a Michele Scoto che doveva tradurre Averroè a Palermo, dopo aver tradotto Aristotele a Toledo. L'astrologo ufficiale di Federico II non si sarebbe forse scandalizzato di questo sincretismo. In ogni modo il fatto è questo, e nulla meglio dimostra quanto profondamente l'influenza araba abbia compenetrato alcuni ambienti cristiani intorno all'anno 1200.

L'inevitabile conflitto tra la filosofia araba e la teologia cristiana avviene verso l'inizio del XIII secolo, all'università di Parigi, che si era allora appena costituita. Nel 1200 tutti i maestri e gli studenti delle scuole cattedrali di Parigi si riuniscono in un solo corpo, riconosciuto da Filippo Augusto e dal papa Innocenzo III, e di cui Roberto di Courçon, legato pontificio, sanziona gli statuti nel 1215. L'università di Parigi (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium*), la piú antica e la piú celebre delle grandi università medievali, viene cosí costituita. È qui che, fin dai primi anni della sua attività, fanno la loro apparizione le traduzioni di Aristotele e dei suoi commentatori arabi. Ben presto, d'altronde, una traduzione della *Metafisica*, fatta direttamente su di un testo greco appena giunto da Costantinopoli, è letta e commentata a Parigi. Gli illustri maestri che allora insegnano a Parigi, come Guglielmo d'Auxerre (morto verso il 1237) e Filippo di Grève (morto nel 1236) non ignorano questo complesso di nuove idee che incominciano ad affluire. Guglielmo d'Auvergne (morto nel 1249) riconosce la superiorità della fisica di Aristotele per la spiegazione del mondo sublunare, conosce ed ammira Ibn-Gĕbīrōl e critica numerose dottrine di Avicenna. Negli anni successivi, assistendo al progressivo arrivo delle opere di Averroè, Ruggero Bacone e Alberto Magno incominciano a citarlo, circa negli anni 1240-1250, senza però ancora capire il senso esatto della sua dottrina, né di conseguenza il nuovo pericolo ch'essa nasconde; ma lo stesso Alberto non tarderà a rendersene conto e, quasi nello stesso momento (verso il 1250), san Bonaventura saprà denunciarlo.

Incomincia allora la grande epoca della teologia e della filosofia scolastica; essa coincide con lo sforzo dei pensatori cristiani per incanalare l'ondata greco-araba, o per arginarla.

Conviene in primo luogo considerare separatamente e spiegare per se stesso l'atteggiamento dell'autorità ecclesiastica. Benché la sua importanza storica sia considerevole ed esso sia eminentemente caratteristico dello stato d'animo che allora regnava nell'università di Parigi, il piano su cui l'autorità si muove è evidentemente assai meno quello della pura speculazione che quello della prudenza dottrinale e della disciplina. Di fronte a questa massa di concezioni nuove e per concedersi il tempo di discernere, essa incomincia con il proibire. Fin dall'anno 1210, il concilio provinciale di Parigi, riunito sotto la presidenza di Pietro di Corbeil, arcivescovo di Sens, proibisce sotto pena di scomunica che s'insegnino a Parigi, sia in pubblico che in privato, le opere di Aristotele sulla filosofia naturale, o i loro commenti. Negli statuti dell'università di Parigi, sanzionati da Roberto di Courçon nel 1215, lo studio dell'*Organon* di Aristotele, che da lungo tempo veniva insegnato, resta autorizzato, ma la *Metafisica*, tutti i libri di fisica e di scienza naturale, con i compendi che se ne potevano fare, vengono proibiti, come le dottrine di Davide di Dinant, di Almarico di Bène e di un certo Maurizio di Spagna, la cui identità non è ancora stata stabilita: « Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri Davidi de Dinant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani ». È assai curioso, d'altra parte, che questo testo e molti altri della stessa epoca confondano la causa di Aristotele con quella di due eretici notori, come s'egli condividesse con loro il panteismo piú o meno analogo a quello degli arabi che si attribuiva loro.

Mentre l'insegnamento di Aristotele veniva proibito a Parigi, restava autorizzato a Tolosa, e i maestri di questa città non esitavano ad approfittare di questa libertà e a vantarsene. Inoltre era impossibile che non venisse a porsi il paragone tra le dottrine di Aristotele già conosciute e le dottrine nuove che gli si attribuivano e che esso non finisse col risvegliare qualche sospetto. Come mettere d'accordo la teoria

dell'astrazione che un Abelardo e un Giovanni di Salisbury avevano cosí chiaramente illustrato con il panteismo di cui lo si sospettava? Aggiungiamo a questo che la fisica di Aristotele, anche adulterata di neoplatonismo, metteva in gioco dei principi e dei concetti cosí elastici e fecondi per la spiegazione delle cose naturali, che non ci si rassegnava volentieri a rinunciarvi. Questa fisica poteva essere inquietante, o dapprima difficile, essa era in effetti la sola fisica sistematica che esistesse. Per la prima volta, e in un colpo solo, gli uomini del Medioevo si trovavano in presenza di una spiegazione integrale dei fenomeni della natura. I concetti fondamentali che erano alla base di questa spiegazione, essi li trovavano in numerosi trattati di astrologia, di fisica e di medicina, di cui era impossibile frenare la diffusione e di cui essi soltanto permettevano la piena comprensione. Osserviamo infine che, se era proibito insegnare l'errore, non lo era il combatterlo, e che per combatterlo bisognava conoscerlo e farlo conoscere, e non ci si meraviglierà piú che dei maestri tanto rigorosi, come un Guglielmo d'Auvergne ad esempio, abbiano potuto tener conto dell'aristotelismo, criticare e confutare senza nominarli i filosofi arabi, ma che sia stato loro impossibile ignorarli.

Infatti, fin dal 13 aprile 1231, il papa Gregorio IX rinnova il divieto posto contro l'insegnamento di Aristotele in termini che rivelano il lavoro di idee compiuto nell'intervallo. Resta proibito insegnare la *Fisica* di Aristotele, ma soltanto finché essa fosse stata sottoposta a censura e purgata dei suoi errori. Dieci giorni piú tardi il papa nomina una specie di commissione, di cui fa parte anche Guglielmo d'Auvergne, e che doveva proprio fare questo lavoro di revisione per rendere utilizzabile nell'insegnamento la filosofia naturale di Aristotele. Non si vede tuttavia che il lavoro dei teologi incaricati di questo compito abbia dato dei risultati positivi, ma d'altra parte esso si svolgeva da solo e senza di loro. Infatti, incominciando da quest'epoca, gli scritti di Aristotele sulla fisica e la metafisica s'infiltrano da ogni parte e guadagnano continuamente terreno. Quando, per ragioni che non si capiscono chiaramente, Innocenzo IV estenderà, nel 1245, la proibizione all'università di Tolosa, e quando Urbano IV la rinnoverà nel 1263, questi decreti giungeranno evidentemente troppo tardi

e resteranno inoperanti. Il lavoro di critica e di revisione ordinato nel 1231 era in pieno sviluppo; le traduzioni fatte direttamente sul testo greco erano portate a buon fine da traduttori quali Guglielmo di Moerbeke (1215-1286), che doveva essere un vero collaboratore per san Tommaso; ma soprattutto i piú illustri maestri commentavano, interpretavano, assimilavano la dottrina del filosofo greco, cosicché nel 1366 l'autorità pontificia chiederà ai candidati alla licenza in Arti lo studio degli stessi trattati di Aristotele ch'essa aveva cosí a lungo proibito.

Fare la storia della filosofia nel XIII secolo, epoca classica della filosofia medievale, significa definire i diversi atteggiamenti che furono adottati nei diversi ambienti filosofici nei confronti dell'aristotelismo. Effettivamente non soltanto centri di studi quali le università di Parigi e, in seguito, di Tolosa e di Oxford che stavano costituendosi, ma anche i grandi ordini religiosi, come i Domenicani e i Francescani, hanno avuto un ruolo decisivo nell'interpretazione della filosofia di Aristotele. Ad Oxford le cose non si presentavano allo stesso modo che a Parigi, e sebbene la regola ammetta notevoli eccezioni, si sceglie sempre tra due filosofie diverse quando si sceglie tra l'abito di san Domenico e quello di san Francesco. Se classifichiamo queste differenti dottrine secondo il posto sempre piú ampio che esse riservano alle nuove idee, incontreremo in primo luogo l'agostinismo dei francescani, di cui san Bonaventura è il rappresentante piú insigne. Questa scuola continua la tradizione dei teologi del XII secolo e approfondisce ancora lo studio di sant'Agostino: ma è tale in quest'epoca la paura del panteismo che anche gli agostiniani concedono diritto di cittadinanza nelle loro dottrine alle nozioni aristoteliche che rendono possibile la distinzione piú netta tra l'uomo e Dio. Un passo avanti nella direzione dell'aristotelismo viene compiuto dalla scuola domenicana di cui san Tommaso è il piú gran nome. Qui Aristotele non viene piú accettato approssimativamente e quasi tollerato; la sua influenza si esercita al centro stesso della dottrina e non c'è nessuna delle sue parti in cui essa non si faccia sentire piú o meno direttamente. Il naturalismo averroista, questa volta, viene vinto da quello stesso aristotelismo di cui esso pretendeva di essere

l'interpretazione autentica. Il successo clamoroso del tomismo è dovuto proprio al fatto ch'esso ha saputo trarre dal caos delle nuove idee il rimedio specifico per i pericoli ch'esse presentavano. Ma una terza scuola non provava alcuno di questi scrupoli e non scorgeva nessun pericolo: è la scuola averroista di cui Sigieri di Brabante è il piú tipico rappresentante, e che considerava la dottrina di Aristotele come l'aveva interpretata Averroè, come la verità stessa. È sottinteso che, accettando l'averroismo nei suoi esatti termini letterali, questi filosofi si pongono risolutamente fuori dal movimento teologico e rinunciano espressamente a conciliare la loro filosofia con la loro religione. Vediamo infine comparire, nello stesso tempo, un quarto movimento filosofico, la cui originalità ed importanza sono state talvolta misconosciute e che si orienta, assai prima del Rinascimento, nella direzione delle scienze della natura. Anche su questi filosofi, di cui Ruggero Bacone è il rappresentante principale, gli arabi hanno esercitato la loro influenza, ma essi hanno agito piú come fisici e medici e astronomi che come metafisici. Con loro Oxford diventa un focolaio attivissimo di speculazioni ad un tempo scientifiche e tradizionalmente agostiniane, la cui influenza decisiva sulla stessa metafisica si farà sentire fin dal secolo seguente e che è il vero punto di partenza della filosofia sperimentale.

II - LA FONDAZIONE DELLE UNIVERSITÀ

È impossibile non solo immaginare con precisione l'ambiente in cui s'è sviluppata la scolastica, ma anche semplicemente capire lo svolgimento della carriera di un filosofo medievale, se non si conosce l'organizzazione dell'insegnamento filosofico e teologico nel XIII secolo. Dobbiamo definire, per prima cosa, alcuni termini il cui uso è costante, a partire da quest'epoca, e che oggi non sempre s'interpretano correttamente. *Universitas*, o università, non indica nel Medioevo l'insieme delle facoltà istituite in una stessa città, ma l'insieme delle persone, maestri e scolari, che partecipano dell'insegna-

mento impartito in questa stessa città. Non si è quindi sempre autorizzati a dedurre dalla parola *universitas* l'esistenza di una università organizzata in un determinato luogo; basta che si sia avuta la necessità di rivolgersi all'insieme di professori e studenti residenti nello stesso luogo perché l'espressione sia stata usata naturalmente. Uno *studium generale*, o *universale*, o anche *commune*, non è un luogo in cui venga studiata la totalità del sapere, ma un centro di studi dove possono venire accolti studenti di origini assai diverse. L'espressione s'applicava soprattutto alle scuole aperte dagli ordini religiosi in città che potevano essere importanti dal punto di vista dell'ordine, ma che non possedevano università; si mandavano allo *studium particulare* di una provincia gli studenti della provincia stessa, e allo *studium generale* di una provincia dell'ordine gli studenti di tutte le province. Uno *studium solemne* era un centro di studi particolarmente importante, celebre e frequentato, anche se non necessariamente *generale*.

La prima *universitas* che sia diventata un corpo regolarmente organizzato e un corpo collettivo analogo alle nostre moderne università è quella di Bologna, ma essa fu innanzitutto un centro di studi giuridici ed ottenne una facoltà regolare di teologia soltanto dal papa Innocenzo V, nel 1352. Dal punto di vista filosofico e teologico, l'università di Parigi s'è costituita per prima e il suo successo nel XIII secolo fu tale che essa eclissò completamente Bologna di lei piú antica, e parzialmente Oxford, di lei piú giovane. Tra le cause che hanno contribuito alla fondazione ed allo sviluppo dell'università di Parigi se ne possono distinguere di tre ordini. Dapprima e innanzitutto l'esistenza di un ambiente scolastico estremamente fiorente fin dal XII secolo. L'insegnamento impartito dai Vittorini e da maestri come Abelardo, la cui fama era universale, aveva già da molto tempo contribuito ad attirare verso Parigi un gran numero di studenti di origine italiana, tedesca e soprattutto inglese. Fin dalla fine del XII secolo le scuole si erano raggruppate nelle isole della città e sulle pendici del monte Sainte Geneviève, ed è incontestabile che, sotto la spinta degli interessi comuni che le univano e dei comuni pericoli che le minacciavano, maestri e scolari incominciarono da soli a prendere coscienza della loro unità.

D'altra parte due differenti poteri avevano interesse a proteggere questa massa di uomini di studio per meglio dominarli, i re di Francia e i Papi. I re di Francia non potevano non vedere quanto lustro conferisse alla loro capitale e quanto accrescesse la loro influenza all'estero la circolazione continua di questi provinciali e di questi stranieri che venivano da ogni parte del regno e d'Europa per istruirsi in ogni ordine di scienze. Difatti, piú di una testimonianza contemporanea, tra le altre quella di Giovanni di Salisbury, dà conferma dello stupore profondo e della viva ammirazione da cui erano colpiti gli stranieri quando constatavano l'urbanità dei costumi, la dolcezza del vivere e l'abbondanza di beni fisici e spirituali di cui si godeva in Francia alla fine del XII secolo. Era naturalissimo che i re di Francia, desiderosi di conservare uno stato d'animo che era loro cosí favorevole, cercassero di difendere questi studenti francesi e stranieri contro l'incertezza dell'esistenza in una città o in un paese che non era il loro. Perché lo *studium parisiense* fosse prospero, bisognava assicurare la tranquillità degli studi, dunque la tutela fisica e l'indipendenza spirituale dei suoi membri; bisognava, in una parola, organizzarlo.

Sembra però che, in quest'opera di organizzazione, le circostanze favorevoli che l'ambiente ed i re di Francia offrivano non abbiano avuto che un ruolo secondario: il vero fondatore dell'università di Parigi è Innocenzo III, e quelli che garantirono il suo ulteriore sviluppo, dirigendola e orientandola, sono i successori di Innocenzo III, prima di tutti Gregorio IX. L'università di Parigi si sarebbe costituita anche senza l'intervento dei papi, ma è impossibile capire ciò che le assicurò un posto unico tra tutte le università medievali, se non si tiene conto dell'intervento attivo e del disegno religioso chiaramente definito del papato.

La parola università evoca, effettivamente, alla nostra mente l'idea di un edificio o di un insieme di edifici dove dei maestri e degli scolari perseguono l'insegnamento e lo studio di certe scienze per amore di queste stesse scienze. È certo che l'ideale di quelli che impartiscono quest'insegnamento, come di quelli che lo ricevono, non si limita alla loro particolare specializzazione e che le loro curiosità di specialisti non esclu-

dono degli interessi umani ed universali. Per lo meno questi interessi sono rigorosamente omogenei con le curiosità scientifiche sulle quali essi s'appoggiano e che subordinano a sé; le nostre università moderne sono in primo luogo e innanzitutto organizzate in vista della trasmissione e dello sviluppo delle diverse discipline che vi si insegnano. Non è esattamente lo stesso per quello che concerne l'università di Parigi nel XIII secolo, e la vediamo continuamente divisa tra due tendenze contraddittorie, una della quali sarebbe giunta a farne un centro di studi puramente scientifici e disinteressati, mentre l'altra cercava di subordinare questi studi a dei fini religiosi e a metterli al servizio di una vera teocrazia intellettuale.

Quando leggiamo i documenti dell'epoca e in particolare il *Chartularium universitatis parisiensis*, scorgiamo facilmente le tracce di queste due correnti che ora si uniscono, ora si dividono o anche si mettono in contrasto. Se si lascia da parte l'insegnamento della medicina, ancora poco sviluppato nel XIII secolo all'università di Parigi, vi si vede un gran numero di persone dedite all'insegnamento e allo studio del diritto, ma mentre molte di loro intendevano consacrarsi allo studio del diritto romano, fondamento d'una società civile autonoma e dipendente solo da se stessa, il papato giunse ben presto a proibire quest'insegnamento e a pretendere che il solo diritto insegnato a Parigi fosse il diritto canonico, fondamento della società religiosa stessa e di ogni società civile che si integri ad un organismo religioso.

Lo stesso accade per quanto concerne l'insegnamento della filosofia. Dopo che la diffusione del trivio aveva rimesso in onore l'insegnamento della dialettica, s'incontrava un certo numero di maestri che si dedicavano esclusivamente a questa scienza e si rifiutavano di valicarne il confine per arrivare fino alla teologia. Lo stesso Abelardo, dapprima, era stato ed era rimasto per lunghissimo tempo un semplice dialettico. Ora, dopo la scoperta dei libri di Aristotele, i maestri delle arti liberali avevano acquistato un'autorità molto piú considerevole di quella che esercitavano nel XII secolo. All'epoca di Abelardo, un dialettico che possedesse perfettamente la dialettica di Aristotele era completamente privo di ogni materia

cui applicarla; questo mirabile strumento rimaneva sterile, a meno che non si cercasse di utilizzarlo in materia di teologia, cioè in una materia che, per definizione e come per essenza, rifiutava di piegarsi alle sue leggi. Dal momento in cui la fisica, la morale e la metafisica di Aristotele vengono conosciute, i maestri delle arti non hanno piú da insegnare soltanto un metodo logico e formale, essi hanno anche da trasmettere delle conoscenze positive e da insegnare delle scienze che possiedono un contenuto reale. Perciò incontriamo nella Facoltà delle arti di Parigi, durante tutto il XIII secolo, un insieme di maestri delle arti che non domandano altro che la libertà d'insegnare la logica, la fisica e la morale di Aristotele senza avere preoccupazioni né di altre discipline, né dei superiori interessi della teologia. L'averroismo parigino è la forma piú visibile e la piú violenta manifestazione di questa tendenza.

L'altra tendenza è rappresentata dalla Facoltà di teologia la cui importanza e la crescente influenza ben presto relegarono la Facoltà delle arti in secondo piano. Anche qui le nuove tendenze dovettero porsi in luce rifiutando una tradizione che sembrava piú che mai solida, nel preciso momento in cui essa stava per essere profondamente scossa. Dal tempo di sant'Anselmo di Canterbury e con i maestri di san Vittore, la teologia che si insegnava era un agostinismo che non rifiutava l'aiuto della dialettica aristotelica; ma Aristotele non offriva alla teologia nient'altro che dei procedimenti di discussione e di esposizione. La Facoltà di teologia di Parigi, cioè l'insieme dei dottori, dei baccellieri e studenti in teologia, per parte sua non aveva nessun desiderio di modificare questa tradizione. Ciò è tanto vero che, fin verso la fine del secolo e fino al trionfo definitivo dell'aristotelismo tomista, i maestri piú celebri, come Alessandro di Hales e san Bonaventura, e i vescovi di Parigi come Guglielmo d'Auvergne e Stefano Tempier, saranno risolutamente agostiniani. La genialità di Alberto Magno e di san Tommaso d'Aquino e il segreto del loro clamoroso trionfo consisteranno proprio nel fatto che essi armonizzeranno le due tendenze divergenti e anche contraddittorie nelle quali si divideva l'Università di Parigi, rendendo legittimo ogni contenuto positivo di cui s'era ar-

ricchito l'insegnamento delle arti liberali e riorganizzando da questo punto di vista l'edificio della teologia tradizionale ormai piú compiuta e solida di quanto non fosse mai stata.

Ora, per il fatto che vi si insegnava la teologia, l'Università di Parigi cessava di appartenere a se stessa e dipendeva da una giurisdizione piú alta di quella della ragione individuale o della tradizione scolastica. La sua stessa importanza, il numero continuamente in aumento dei maestri e degli scolari che venivano da tutte le parti del mondo cristiano per istruirvisi, ne faceva la fonte dell'errore o della verità teologica per tutta la cristianità. È quanto i papi capirono immediatamente, e la loro politica universitaria non fece che trarre le conseguenze necessarie da una situazione che essi non avevano creato.

Dal punto di vista di Innocenzo III o di Gregorio IX, l'Università di Parigi non poteva essere che il piú potente mezzo d'azione di cui la Chiesa disponeva per diffondere la verità religiosa nel mondo intero, o una fonte inestinguibile di errori capaci di avvelenare tutta la cristianità. Innocenzo III è il primo ad aver voluto decisamente fare di questa università una maestra di verità per l'intera Chiesa e ad aver trasformato questo centro di studi in un organismo la cui struttura, funzionamento e posto definitivo nella cristianità non sono spiegabili che da questo solo punto di vista. Se noi l'abbiamo dimenticato, al punto che spesso ragioniamo di questo organismo come se esso fosse paragonabile ad una qualunque delle nostre università, gli uomini del Medioevo, invece, hanno avuto la piú chiara coscienza del carattere speciale, addirittura unico, dell'Università di Parigi. Lo *studium parisiense* è una forza spirituale e morale il cui significato piú profondo non è né parigino né francese, ma cristiano ed ecclesiastico; è un elemento della Chiesa universale esattamente allo stesso titolo ed assolutamente con lo stesso significato del Sacerdozio e dell'Impero. È quanto mirabilmente esprime il cronachista Jourdain con una similitudine spesso ripetuta e commentata: « His itaque tribus, scilicet Sacerdotio, Imperio et Studio, tamquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitali et scientiali, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatur et regitur. His itaque tribus, tamquam

fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tamquam materialiter proficit». Ed è ciò che uno storico moderno interpretava in maniera molto suggestiva dicendo che l'aureola di cui era circondata l'Università di Parigi costituiva, nel Medioevo, sufficiente compensazione per il Papato e l'Impero, eredità delle altre due nazioni dei domini carolingi.

Quando ancor oggi si rileggono le bolle pontificie relative all'Università di Parigi, si capisce immediatamente quanto esatta sia questa interpretazione. Innocenzo III, che fu il protettore della nascente università e suo vero capo, colui al quale essa deve, ancor piú che al re, i privilegi che le diedero l'indipendenza, è anche colui che le impose i primi statuti destinati ad impedirle di sbagliare. Nel 1215 il suo legato, Roberto di Courçon, proibiva l'insegnamento della fisica e della metafisica di Aristotele. Onorio III favorisce l'insediamento dei Domenicani e dei Francescani a Parigi e nel 1220 raccomanda ufficialmente questi ultimi ai Maestri dell'università. Gregorio IX soprattutto, quello stesso cardinal Ugolino che, attraverso una sua creatura, frate Elia, aveva introdotto di forza gli studi scientifici e teologici nell'ordine francescano, ora si accinge ad insediare di forza gli ordini mendicanti nell'Università di Parigi affinché questa stessa scienza, messa al servizio della teologia, sia veicolo della verità cristiana attraverso il mondo intero. Come egli scrive ai maestri di teologia di Parigi il 7 luglio 1228:

La prigioniera catturata al nemico, alla quale un Israelita si unisce dopo averle rasato i capelli e tagliato le unghie, non deve dominarlo, ma servirlo come una schiava. Lo stesso accade per la verità teologica che, dominando virilmente tutte le altre scienze, esercita la sua autorità su di esse come lo spirito l'esercita sulla carne per dirigerla sulla retta via ed impedirle di errare... Il nostro cuore è stato toccato da un profondo dolore e siamo stati colmati d'amarezza sentendo riferire che alcuni di voi, gonfiati come otri dallo spirito di vanità, seguendo uno spirito di empia novità spostavano i confini fissati dai Padri, forzando nel senso della filosofia pagana il significato del testo sacro la cui interpretazione, però, è stata chiusa entro confini definiti dall'opera dei Padri; confini che non solo è temerario, ma empio, trasgredire. Coloro che lo fanno agiscono per ostentare la loro scienza e non per il maggior bene dei loro ascoltatori: non sono né *teodoti* né teologi, ma piuttosto dei teofanti. Mentre in effetti dovrebbero esporre la teologia secondo le tradizioni approvate che ci vengono dai Padri, porre la

loro fiducia non in armi carnali, ma in Dio, per distruggere tutto ciò che si volge contro la scienza di Dio e far prigioniera ogni ragione con la sottomissione a Cristo, essi, smarriti per delle dottrine diverse estranee, mettono la testa sotto la coda, costringono la regina a servire la schiava, in altri termini, fondandosi su prove terrene, essi attribuiscono alla natura ciò che non appartiene che alla grazia celeste.

A questi stessi maestri di teologia, lo stesso Gregorio IX raccomandava, il 13 aprile 1231, di non fare i filosofi: *nec philosophos se ostentent*, e di affrontare nel loro insegnamento soltanto i problemi di cui si poteva trovare la soluzione nei libri di teologia e negli scritti dei santi Padri. È per questo infine che Gregorio IX, considerato che tutte le scienze devono essere sottomesse alla teologia, ne conclude che esse devono venire studiate da cristiani soltanto nella misura in cui possono essere loro utili: « Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectandae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis ».

Fin da allora si capisce ciò che esattamente significano i rimproveri di cui i Papi talvolta subissano l'università di Parigi e gli elogi di cui la colmano. Malgrado le differenze di dettagli, che sono dovute alle loro concezioni individuali e ai loro temperamenti particolari, essi sono tutti d'accordo con Innocenzo III nel vedere in Parigi il centro intellettuale di tutta la cristianità.

La scienza delle scuole di Parigi, scrive Alessandro IV nel 1255, è nella Santa Chiesa come l'albero della vita nel paradiso terrestre e come il lampo risplendente nella casa del Signore. Come una madre feconda di sapere, essa fa zampillare abbondantemente dalle sorgenti della dottrina della salvezza i fiumi che bagneranno la sterile faccia della terra, essa rallegra ovunque la città di Dio e suddivide le acque della scienza che fa scorrere sulle pubbliche piazze per rinfrescare le anime assetate di giustizia... È a Parigi che il genere umano, deformato dall'accecamento della sua originaria ignoranza, recupera la vista e la bellezza con la conoscenza della vera luce che irradia dalla scienza divina.

Perché Innocenzo IV spinge i Cistercensi, nel 1245, ad organizzare e sviluppare un centro di studi vicino all'università di Parigi? Perché

Parigi è il crogiolo dove l'oro viene a fondersi, dove si è costruita la torre di Davide munita dei suoi baluardi e dalla quale vengono non

solo mille difese, ma quasi l'intera armatura dei forti, poiché se ne vedono uscire continuamente i forti dei forti portando le loro spade, e uomini sapienti nell'arte della guerra che percorreranno la terra intera. È per questo infine che, consacrando ufficialmente il predominio della città dei libri e delle scienze, della *Cariath Sepher*, Nicolò IV, nel 1292, concederà ai maestri dell'università di Parigi il privilegio d'insegnare ovunque senza dover sostenere un nuovo esame.

L'Università di Oxford, fondata probabilmente in seguito ad un arresto accidentale e di origine politica del flusso che ogni anno conduceva gli studenti inglesi a Parigi, non ha conosciuto né i vantaggi né gli inconvenienti di questa prigionia dorata. I maestri che le dettero lustro s'erano formati tutti all'antica disciplina agostiniana che univa volentieri al tradizionalismo in materia di teologia il gusto del platonismo, della matematica e delle scienze positive in materia di filosofia. Inoltre, il relativo isolamento del grande centro di studi inglese, e il fatto che i papi, in una certa misura, se ne disinteressassero, risparmiarono ad Oxford l'invasione immediata dell'aristotelismo tomista e il conformismo filosofico la cui azione fu cosí profonda sull'ambiente scolastico parigino. L'insegnamento ad Oxford ebbe dunque la sua originalità; la sua fecondità si rivelò abbondantissima in una certa direzione che fu quasi esclusivamente sua, e mentre il pensiero filosofico parigino, di formazione quasi esclusivamente dialettica ed aristotelica, doveva per un certo tempo lasciarsi assorbire dalla dialettica, il pensiero filosofico inglese doveva mettere al servizio della religione la matematica e la fisica, quali gliele avevano allora rivelate le opere degli scienziati arabi.

Infatti, gli studi che si seguivano ad Oxford hanno sempre conservato un tono caratteristico. L'interesse religioso non era meno vivo che a Parigi, ma il modo di subordinare le scienze alla teologia rimase, ad Oxford, piú libero, piú agile, meno immediatamente utilitaristico. Aristotele fu ammirato ad Oxford come a Parigi, ma il suo dominio non si esercitò allo stesso modo, e mentre Parigi, sviluppando la tradizione dialettica del XII secolo, utilizzava soprattutto l'armatura logica e la sistemazione concettuale che i principi metafisici della dottrina permettevano, Oxford s'interessava soprattutto

dell'elemento empirico dell'aristotelismo e fece passare il metafisico dopo lo scienziato. Si deve ancora aggiungere che il prototipo della scienza agli occhi dei maestri di Oxford era la *Prospettiva* dell'arabo Alhazen, molto piú che lo stesso Aristotele. Il *quadrivium*, il cui studio si riduceva a poca cosa all'Università di Parigi, era invece insegnato con la massima cura in quella di Oxford e, per tutti coloro che dovevano compiervi i propri studi, la matematica e l'astronomia non potevano restare nomi privi di significato. È cosí che nel momento stesso in cui l'aristotelismo dialettico si costituiva e trionfava a Parigi, terminando di soffocare ciò che poteva esservi sopravvissuto d'interesse per le scienze matematiche e naturali, l'insegnamento di Oxford preparava l'empirismo occamista la cui reazione, nel XIV secolo, avrebbe fatto vacillare il tomismo in quella stessa università di Parigi dove esso aveva riportato i suoi piú bei successi.

Se d'altra parte si considera il corso stesso degli studi e il conferimento dei gradi, sembra proprio che, malgrado numerose varianti locali e molte irregolarità nella stessa Parigi, la carriera scolastica completa e tipica agli occhi di tutto il pubblico universitario del Medioevo fosse quella del maestro parigino. Secondo gli statuti di Roberto di Courçon del 1215, occorreva avere almeno sei anni di studi e ventun anni di età per insegnare le arti liberali e bisognava avere almeno otto anni di studi e trentaquattro anni d'età per insegnare la teologia. Uno studente in arti doveva superare in primo luogo il « baccalaureato », poi la licenza, dopo di che egli faceva la sua prima lezione e riceveva il titolo di maestro delle Arti. Se poi voleva diventare teologo, superava tre « baccalaureati » (baccelliere biblico, sentenziario, formato), poi la licenza, e con questo poteva diventare maestro e dottore in teologia.

I due metodi principali d'insegnamento in tutte le università del Medioevo erano la lezione e la disputa. La lezione, nel senso etimologico della parola che da allora ha conservato in inglese e in tedesco, consisteva in una lettura e spiegazione di un dato testo, un'opera di Aristotele per i maestri delle Arti, la Bibbia o le *Sentenze* di Pietro Lombardo per l'insegnamento della teologia. Dalla lezione intesa a questo

modo sono usciti gli innumerevoli commenti di ogni genere che il Medioevo ci ha lasciato e nei quali spesso sotto una semplice apparenza di spiegazione di testi si cela un pensiero originale. Quanto alla disputa, era una specie di giostra dialettica che si svolgeva sotto la presidenza e responsabilità di uno o piú maestri. Posta una questione, ciascuno sosteneva la soluzione pro o contro con gli argomenti che gli sembravano piú convincenti; dopo uno o piú giorni di questo esercizio un maestro raccoglieva, ordinava gli argomenti pro e contro e forniva la soluzione. Alcune dispute avevano luogo regolarmente alla fine di ogni una o due settimane e i maestri, che con esse completavano il proprio insegnamento, avevano cura di scegliere, per queste occasioni, degli argomenti ordinati, il cui insieme potesse costituire un tutto: da qui sono giunte fino a noi le *Quaestiones disputatae* che sono tanto abbondanti nel Medioevo. Altre dispute, invece, avevano luogo soltanto una o due volte all'anno, vicino a Pasqua e a Natale, e trattavano di argomenti qualsiasi; i resoconti di queste dispute formano le *Quaestiones quodlibetales*, come quelle di san Tommaso e di Guglielmo d'Ockham.

Si vede da questo quale profonda influenza abbiano esercitato sullo sviluppo della filosofia medievale le scuole, e anche le loro organizzazioni. Non c'è una sola delle grandi opere di san Tommaso d'Aquino ad esempio, ad eccezione forse della *Summa contra Gentes*, che non sia uscita direttamente dal suo insegnamento o che non sia stata concepita espressamente in vista dell'insegnamento. Le opere fondamentali di san Bonaventura, di Duns Scoto e di Guglielmo di Ockham sono i loro commenti ai *Libri sententiarum* di Pietro Lombardo, e ciò che vale per i maestri del pensiero ortodosso non vale meno per gli averroisti come Sigieri di Brabante o Giovanni di Jandun. Non è dunque illegittimo confondere, come abbiamo fatto fin dall'inizio, filosofia medievale e filosofia scolastica, intendendo quest'ultimo termine nel preciso senso di filosofia di colui che frequenta la scuola. Il monumento in cui il pensiero del Medioevo raggiunge la piena coscienza di sé e trova la sua perfetta espressione, la *Summa teologica* di san Tommaso d'Aquino, è la raccolta completa e ordinata sistematicamente di tutte le verità di teologia naturale e sopran-

naturale, classificate secondo un ordine logico, accompagnate dalle loro dimostrazioni piú brevi, inquadrate tra gli errori piú pericolosi che le contraddicono e la confutazione di ciascuno di questi errori, il tutto ad uso di coloro che iniziavano gli studi teologici. La *Summa teologica* di san Tommaso e il *Commento alle Sentenze* di san Bonaventura, che possiede, anch'esso, un suo ordine particolare e una propria bellezza, sono esempi eccellenti di quanto vi può essere di fecondo per il pensiero dello stesso maestro in un alto insegnamento.

III - L'ESILIO DELLE BELLE LETTERE

La tradizione romana dell'*eloquentia* si è perpetuata, modestamente ma continuamente, dall'arrivo di Alcuino in Francia alla fine del XII secolo. Il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury inizia con una rivendicazione dei diritti dell'eloquenza che, se avesse avuto soddisfazione, avrebbe assicurato il trionfo dell'ideale ciceroniano nelle scuole del XIII secolo. Contro i Cornificiani, che non vedevano nell'eloquenza altro che un dono naturale, Giovanni di Salisbury sostiene che questo dono dev'essere coltivato con lo studio, e soprattutto nutrito di sapienza. Senza *sapientia* niente *eloquentia*, poiché questa nasce dal matrimonio della ragione e della parola: « dulcis et fructuosa coniugatio rationis et verbi ». Questa era stata la dottrina del *De oratore*, questo anche l'insegnamento del *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marciano Capella. Mercurio vi simboleggia l'eloquenza, Filologia l'amore della ragione; le sette arti liberali sono le damigelle d'onore che assistono al loro matrimonio; divorziando Mercurio e Filologia, l'eloquenza e la sapienza si condannano entrambe alla sterilità, poiché Mercurio non ha piú nulla da dire e Filologia non sa piú parlare. Donde la conclusione dello stesso Giovanni: « Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca ». Il *doctus orator* di Cicerone è quindi conservato in tutti i suoi diritti, e del resto si può constatare

che, in quest'opera, parlare di studi significa ancora parlare dello studio delle Lettere. Il papa Alessandro III che scrive tra gli anni 1164-1178 si esprime naturalmente in questo senso: « Parisius se moram habiturum disposuit, et ibi studio litterarum ad praesens vacare; quicumque viri idonei et litterati voluerint regere studia litterarum...; litteratura ac probitas ac morum honestas ». Niente sembra ancora minacciare la cultura classica latina di Cicerone, di Quintiliano e di sant'Agostino. Giovanni di Salisbury lotta contro i nemici di ogni cultura; egli si lamenta anche di un certo eccesso di studi logici, ma la teologia cosiddetta scolastica non ha ancora incominciato ad invadere le scuole di Parigi.

La situazione cambia aspetto verso l'inizio del XIII secolo. Di mano in mano che le opere di Aristotele vengono tradotte in latino e che i maestri di logica le introducono nel loro insegnamento, il tempo che viene loro dedicato cresce in proporzioni tali che non ne resta piú per la *grammatica* e per gli studi classici, né d'altra parte per la matematica e le altre arti liberali. Si vede allora comparire una cultura di nuovo tipo, fondata sul minimo di grammatica richiesto per l'uso corrente di un latino completamente scolastico, costituita dallo studio della logica e della filosofia di Aristotele e coronata da quello di una teologia la cui tecnica s'ispira a questa logica e a questa filosofia. È vero che né l'antico sapere né lo studio delle Lettere scompaiono completamente nel XIII secolo, ma essi sono come soffocati dalla filosofia e dalla teologia scolastiche. Alcune proteste si fanno sentire, ma rimangono senza eco. La piú vigorosa è quella di Ruggero Bacone. Come professore egli ha commentato per primo le opere scientifiche di Aristotele e la sua intenzione non è certo quella di sconsigliarne lo studio, tutto al contrario; ma nel suo *Opus maius* egli esige energicamente che non si trascuri tuttavia il resto del *trivium* e del *quadrivium*. Bacone insiste sulla necessità della grammatica e dello studio delle lingue, non fosse che per permettere la lettura degli autori sacri e profani nel loro testo originale. L'ebraico, il greco, l'arabo e il latino dovrebbero essere insegnati, Roberto Grossatesta, Gerardo di Cremona, Michele Scoto, Ermanno il Tedesco sono esempi che bisogna imitare. I La-

tini del suo tempo dovrebbero prendere esempio da san Gerolamo, e l'ignoranza delle lingue impedisce loro l'accesso al sapere degli antichi come a quello dei moderni. Altrettanto si può dire della matematica: « La negligenza di questa branchia del sapere da quasi trenta o quarant'anni (cioè fin dal 1230 circa) ha distrutto tutto il sistema di studi dei Latini ». Ci si vuole accontentare della logica, ma questa non è che un preambolo della filosofia, mentre la matematica e le scienze ne fanno parte. Tuttavia si vede esaltare la sapienza di persone come Alberto Magno che le ignorano completamente, com'è di moda a Parigi. Bacone rivolge queste critiche, sulle quali ritorna di continuo nell'*Opus tertium*, specialmente all'ambiente universitario parigino, e questa rivendicazione dei diritti delle sette arti liberali si unisce nel suo pensiero all'idea, spesso ripresa dopo san Giustino, di una rivelazione universale del Verbo. Se egli vuole che si leggano gli autori pagani nei loro testi, è perché Dio stesso li ha ispirati. Socrate e Apuleio parlano degli angeli custodi, dell'immortalità dell'anima e del giudizio finale; non solo Platone, ma anche Aristotele hanno almeno confusamente conosciuto il mistero della trinità, e poiché queste verità vanno al di là della ragione umana, le hanno conosciute attraverso qualche rivelazione. D'altra parte

le verità di questo tipo sono necessarie al genere umano, al di fuori della loro conoscenza non c'è salvezza; era dunque necessario per la salvezza di tutti, fin dall'inizio del mondo, che le verità di questo tipo fossero conosciute quanto era necessario per salvarli... Era bene dunque che i filosofi, che si dedicavano alla sapienza, conoscessero qualcosa di questa verità perfetta, affinché essa fosse piú facilmente accettata quando fosse venuto il momento.

Tra questi ispirati, Bacone mette al primo posto Seneca, di cui egli raccoglie, trascrive e corregge i manoscritti, e che egli copia senza vergogna quando espone la sua morale. Infatti, la morale di Ruggero Bacone è tratta dal *De vita beata*, *De ira*, *De clementia*, dalla *Consolatio ad Helviam* e da *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*. Seneca è ai suoi occhi « il piú sapiente degli uomini » ed egli gli attribuisce « una rivelazione che Dio ha concesso a pochissimi ». Non si

è quindi perduta completamente di vista, nel XIII secolo, la possibilità di una teologia fondata sull'insieme delle arti liberali e di un tipo completamente diverso da quello della teologia scolastica, ma Bacone stesso non ne ha formulato che il progetto, senza riuscire a costituirla.

Sarebbe inesatto pretendere che Bacone sia stato completamente isolato. Oltre ai due « perfetti matematici » che egli stesso ha citato, Giovanni di Londra e Pietro di Maricourt (autore di un interessante trattato sulla calamita: *Epistola de magnete*), si può citare un altro francescano di Oxford, Giovanni Peckham, che incontreremo tra gli avversari di san Tommaso d'Aquino e del suo stile teologico. Non è certo per caso che questo difensore della teologia dei Padri è al tempo stesso uno dei rari rappresentanti della cultura del *quadrivium*. Gli si deve un trattato di ottica, il cui successo fu tale ch'esso prese il titolo di *Perspectiva communis*, un *Tractatus spherae*, una *Theorica planetarum* e dei *Mathematicae rudimenta*. Il domenicano inglese Roberto Kilwardby, anch'egli ostile alla teologia tomista e alle tendenze cui essa s'ispirava, è l'autore di un commentario, celebre nel Medioevo, sui libri I-XV di Prisciano. Infine notiamo la persistenza, nel corso del XIII secolo, del genere « enciclopedia ». Non soltanto esso sopravvive, ma raggiunge allora il suo momento culminante con l'opera del domenicano francese, tutore del figlio di san Luigi, Vincenzo di Beauvais (morto nel 1264). La sua immensa compilazione, lo *Speculum mundi*, si divide in quattro parti, di cui le tre prime sono soltanto sue, la quarta fu aggiunta all'opera dopo la sua morte: lo *Speculum doctrinale* (1250), lo *Speculum historiale* (1254), lo *Speculum naturale* e infine il loro complemento, lo *Speculum morale* (verso il 1310-1320). Vincenzo di Beauvais è il piú famoso enciclopedista del XIII secolo, ma non il solo, né il primo. L'interesse costante che s'è avuto in Inghilterra per gli studi scientifici, e di cui è testimonianza, oltre l'opera di Ruggero Bacone, il *De motu cordis*, composto verso il 1210 da Alfredo di Sareshel (Alfredus Anglicus), ha ispirato un'altra enciclopedia consacrata principalmente alle scienze della natura, in cui viene utilizzato il nuovo sapere greco-arabo: il *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo l'Inglese (Bartholomeus Anglicus), com-

piuto verso il 1250. Il brabantino Tommaso di Cantimprè, domenicano come Vincenzo di Beauvais, non è soltanto il moralista del *Bonum universale de apibus*, ma anche l'autore di un *De natura rerum* (verso il 1240) che continua, nel XIII secolo, la tradizione di Alessandro di Neckam, di Rabano Mauro e di Beda. Si tratta tuttavia, in tutti questi casi, della sopravvivenza di un genere legato alla necessità dell'esegesi biblica e della predicazione religiosa. Opere di questo genere rimanevano estranee al normale corso degli studi universitari quali li ha concepiti il XIII secolo.

Quanto alle Belle Lettere propriamente dette, esse scompaiono quasi completamente dall'Università di Parigi. Una volta imparata la grammatica latina bisognava, certo, leggere alcuni testi, ma c'era la Bibbia e il latino della liturgia; se gli autori classici venivano ancora letti, i programmi universitari non c'entravano per nulla. Sembra che si siano piuttosto utilizzate delle opere pseudo classiche del XII secolo, come l'*Alexandreis* di Gualtiero di Lilla, poema di 5464 esametri scritto verso il 1176-1179, consacrato alle imprese di Alessandro Magno e che, all'inizio del XIV secolo, il Pseudo Enrico di Gand deplorerà, nel suo *De scriptoribus ecclesiasticis*, perché faceva torto alla lettura degli antichi. Si leggeva anche il *Tobias* di Matteo di Vendôme, scritto verso il 1200. Se si pensa al culto dei classici nelle scuole di Chartres del XII secolo, è evidente la profonda decadenza di questi studi nel XIII secolo. Dato che il latino restava la lingua dotta in uso nelle scuole, un minimo di studi grammaticali era obbligatorio, ma questo minimo era invero poca cosa, come si può vedere dalle stesse opere di coloro che l'hanno conservato. Poiché s'incominciava lo studio della logica il piú presto possibile, bisognava accorciare con ogni mezzo quello delle Lettere. Il XII secolo, d'altra parte, aveva dato il cattivo esempio. Fin dal 1150 Pietro Elia aveva riassunto la grammatica latina in esametri. Spinto dalle stesse preoccupazioni mnemotecniche, il grammatico di Orléans Matteo di Vendôme aveva insegnato in versi, nella sua *Ars versificatoria*, l'arte di comporre versi. Questa meccanicizzazione dell'insegnamento letterario si accentua fin dall'inizio del XIII secolo. Si vede allora comparire la *Poetria nova* (verso il 1210)

dell'inglese Goffredo di Vinesauf (di Vino Salvo) e il *Laborinthus* di Everardo di Germania (verso il 1213).

Non si trattava che di un cambiamento dei metodi d'insegnamento, ma lo accompagnava un altro cambiamento, che colpiva gli studi classici nel loro stesso spirito. È quello che, sotto l'influenza della logica, « trasformò gradatamente la grammatica in una ricerca speculativa ». Per spiegare un punto dubbio, invece di rimandare ad esempi presi dai migliori autori latini, i grammatici preferivano ormai risolvere i problemi con le regole della logica. Prisciano non poteva soddisfare queste nuove esigenze. Ecco come riassume la situazione una glossa di uno dei nuovi manuali:

> Ciò che toglie al libro di Prisciano molto del suo valore è che egli non ha insegnato la grammatica in tutti i modi possibili. Ad esempio, egli dà parecchie costruzioni senza stabilirne le cause (« unde constructiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat ») e fondandosi soltanto sull'autorità dei vecchi grammatici. Di conseguenza egli non insegna (*non docet*) perché insegnano soltanto coloro che stabiliscono le cause di ciò che dicono (J. L. Paetow).

Questo non era soltanto un cambiamento, era una rivoluzione. Finché la grammatica conserva come suo fine quello di assicurare la correttezza del linguaggio, essa si fonda sull'uso, e di conseguenza sull'autorità. Rifiutare il principio di autorità in grammatica per sostituirgli la dimostrazione delle regole, con le loro cause, significava trasformare quest'arte in una scienza distinta dalle altre, anche dalla logica. Una volta posto il principio, le conseguenze ne derivano progressivamente. Dapprima si vedono comparire due grammatiche in cui l'influenza di questo spirito nuovo si lascia facilmente discernere, il *Dottrinale* di Alessandro di Villedieu e il *Graecismus* di Everardo di Bethune. Il loro successo fu considerevole, Prisciano e Donato restarono in programma nelle facoltà delle Arti fino al XIV secolo, ma il *Doctrinale* e il *Graecismus* vi furono introdotti nel 1366. A Deventer, presso i Fratelli della vita comune, il giovane Erasmo imparerà il latino su queste due grammatiche. Un passo piú innanzi nella stessa direzione condusse a trattati che non erano piú grammatiche piú o meno ragionate, ma esposi-

zioni di una scienza del linguaggio dedotto razionalmente e costruita a priori. È ciò che talvolta si indica col nome di logica del linguaggio (*Sprachlogik*), ma che uno degli scritti in cui questa scienza è forse meglio esposta chiama grammatica speculativa (*grammatica speculativa*).

Presa nel suo senso usuale e tradizionale la grammatica ha per oggetto la congruità del discorso. Conoscere la grammatica d'una lingua significa sapere le regole che permettono di parlare correttamente questa lingua. Tante lingue, tante grammatiche; ma i grammatici del XIII secolo si accorsero che ogni grammatica presentava due tipi di problemi, gli uni propri della lingua in questione (ebraico, greco, latino, arabo ecc.), gli altri comuni a tutte le lingue poiché, nonostante tutte le loro particolarità, esse compiono tutte la stessa funzione, che è quella di esprimere, con l'aiuto di parole, il contenuto di un solo e medesimo spirito umano. La struttura della ragione impone infatti alla lingua dei modi di esprimersi determinati (*modi significandi*), che le diverse lingue, malgrado le loro differenze particolari, debbono tuttavia rispettare. La grammatica speculativa ha proprio per oggetto lo studio di queste regole universali che reggono l'espressione verbale di tutto il pensiero umano, le modalità del significato delle idee in aiuto delle parole.

Una grammatica cosí concepita non poteva che essere universale. Come vigorosamente dice Ruggero Bacone:

> La grammatica è sostanzialmente la stessa in tutte le lingue, benché essa subisca delle variazioni accidentali (« Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur »).

E un anonimo del XIII secolo scrive nello stesso senso:

> Colui che sa la grammatica in una lingua, la sa anche in un'altra quanto all'essenziale della grammatica. Il fatto tuttavia ch'egli non possa parlare quest'altra lingua, né capire quelli che la parlano, dipende dalla differenza delle parole e delle loro formazioni, che è accidentale alla grammatica (G. Wallerand).

La portata filosofica di questa riforma è evidente, ma si vede facilmente anche quale pericolo essa annunciasse per

la cultura classica. Un umanista forse ammetterà che le differenze tra la grammatica greca e latina sono puramente accidentali, ma per lui queste differenze accidentali sono della massima importanza. Conoscere una grammatica universale che non permetta di capire nessuna lingua significa possedere una scienza in sé indubbiamente preziosa, ma inutile per lo studio delle Belle Lettere. Quanto piú preziosa è per l'umanista la conoscenza di quegli accidenti linguistici che sono il tessuto stesso di cui son fatte le lingue reali! Bisogna scrutarli nelle loro sfumature piú sfuggenti per gustare veramente Orazio e Virgilio. Soltanto la loro conoscenza ci apre il tesoro della cultura classica; essa è la condizione di questa *politior humanitas* che è il fine ultimo dell'educazione.

Il mutamento di orizzonte verificatosi nel XIII secolo nello studio della grammatica può dunque cosí riassumersi. Fino ad allora, la dialettica e la grammatica avevano vissuto fianco a fianco come due delle sette arti liberali che si studiavano per conseguire un'eloquenza inseparabile dalla sapienza; ormai la grammatica sta per lasciarsi progressivamente assorbire dalla logica e servire d'introduzione filosofica allo studio di essa, anziché introdurre allo studio letterario dei capolavori dell'antichità. Le opere consacrate all'esposizione di questa nuova scienza sono ancora mal conosciute, ma si può farsene un'idea con la *Summa modorum significandi* di Sigieri di Courtrai, maestro delle arti a Parigi nel 1309, e con la *Grammatica speculativa* di Tommaso di Erfurt (prima metà del XIV secolo), che si è attribuita a lungo a Duns Scoto. Oltre a queste opere già pubblicate, si conosce l'esistenza di una *Summa grammaticae* di Ruggero Bacone (morto dopo il 1292) e di una lunga serie di Summe o trattati *De modis significandi* ancora inediti, opera di Michele di Marbais, Martino di Dacia, Giovanni di Dacia, Boezio di Dacia, Tommaso Ockham, ecc. (M. Grabmann). Il contenuto di queste opere resta lo stesso di quello delle antiche grammatiche, ma le parti del discorso vi sono studiate come modi di significato, cioè nelle loro capacità di esprimere i diversi aspetti dell'essere e del pensiero. Si ottengono cosí tre ordini di modalità che devono corrispondersi: i modi dell'essere (sostanza, accidente ecc.) studiati dalla metafisica (*modi essendi*), i modi del cono-

scere studiati dalla logica (*modi intelligendi*) e i modi del significare studiati dalla grammatica (*modi significandi*). L'idea di una grammatica universale cosí intesa aveva davanti a sé un immenso avvenire ed essa ha oggi una storia vecchia di parecchi secoli, ma non ci stupirà il fatto che i suoi primi avversari siano stati gli umanisti del Rinascimento. Alessandro Hegio, professore di Erasmo a Deventer e di cui questo scolaro difficile parla tuttavia con riconoscenza, scriverà un'invettiva: *Contra eos qui modorum significandi notitiam credunt grammatico necessariam, qui novo nomine modistae vocantur.* Le Belle Lettere erano la posta della partita, ed è perché il XIII secolo le aveva perdute che, piú tardi, si è dovuto riconquistarle.

Non è proibito pensare che parecchie cause contribuirono alla decadenza della *eloquentia* nelle università, specialmente in quella di Parigi. Si è citata, in particolare, l'ostilità, endemica nell'ambiente cristiano, contro il paganesimo della letteratura latina. Infatti, nel prologo del suo *Ecclesiale*, Alessandro di Villedieu si serve di questo argomento a favore della grammatica logica di Parigi, contro la *grammatica* classica di Orleans. Egli scrive, verso il 1199-1202:

> Orleans ci insegna a sacrificare agli dei osservando le feste di Fauno, di Giove e di Bacco. È la funesta cattedra di pestilenza dove, secondo Davide, nessun uomo santo deve assidersi se vuole evitare l'insegnamento maledetto di Orleans che si diffonde come una malattia contagiosa tra gli uomini. Nulla deve essere insegnato che sia contrario alla Scrittura.

La cosa è quindi sicura, ma la diffidenza di Pier Damiani e di tanti altri contro gli autori classici non aveva impedito che venissero studiati alle scuole di Chartres, e quelli che condannavano la lettura di Virgilio non erano piú indulgenti riguardo alla logica. Alessandro di Villedieu qui non è che un avversario che tenta ogni mezzo. Si tratta di un semplice argomento di rinforzo. Si è anche citato, per spiegare la decadenza degli studi classici del XIII secolo, l'interesse allora crescente per la scienza testimoniato dall'opera di Alberto Magno e Ruggero Bacone, e dallo sviluppo degli studi lucrativi di diritto e di medicina. Questa causa, certo,

spiega parzialmente il fatto, ma sappiamo che Gerberto di Aurillac, delle cui opere matematiche Bubnov, nel 1899, diede una nuova edizione, fu un devoto dei classici; Ruggero Bacone fu un appassionato ammiratore di Seneca, e la scienza di cui lui ed Alberto Magno raccomandano lo studio fu tenuta fuori dalle università da quella stessa dialettica che ne cacciava gli antichi. Il *quadrivium*, non meno della grammatica, ha sofferto del trionfo della logica. Quanto alla nuova voga della medicina e del diritto, certamente essa operò contro lo studio delle Belle Lettere, ma Ruggero Bacone non ha smesso di protestare contro il torto ancor piú grave che queste due discipline procuravano alla teologia. Esse venivano insegnate in tutte le università del XIII secolo, mentre piú della metà di esse non avevano Facoltà di teologia (H. Denifle). La cosa è sorprendente; non ha tuttavia impedito alla teologia di raggiungere nel XIII secolo uno sviluppo prodigioso, e quanto al diritto, quanti umanisti non incontriamo tra i giuristi italiani all'inizio del XIV secolo! Non può dunque trattarsi qui che di alleanze accidentali contro un nemico comune. Come dice Giraldo di Cambrai nel suo *Gemma ecclesiastica* (XXX 2), se vi fu abuso di diritto, vi fu anche abuso di logica: « De litteraturae defectu ex legum humanarum et logices abusu proveniente ».

Non è possibile dubitare del fatto che in questa opposizione fatale alle Lettere la logica abbia avuto il ruolo principale (J. L. Paetow). Si assiste, in quel periodo, nelle scuole d'Occidente, ad una vera insurrezione della logica contro le altre sei arti liberali, seguita ben presto dall'invasione delle facoltà delle Arti da parte della filosofia di Aristotele. Per arginare questo movimento, la teologia prende il saggio partito di mettersi alla testa dei filosofi. Essa è il loro generale, deve seguirli. Si vede allora succedere alla teologia di tipo patristico, nutrita dell'*eloquentia* classica, la teologia detta «scolastica», di cui la dialettica detta il metodo. Per questo il XII secolo è una data fondamentale nella storia della teologia cristiana, che seppe approfittare del successo che allora riportava la filosofia per ringiovanire e perfezionare i suoi metodi d'esposizione. Fedele al deposito della tradizione, ch'essa conservava intatta, essa s'è allora costituita come

scienza, ma mentre la nuova teologia approfittava in tal modo del progresso filosofico e anche lo favoriva associandovisi, la *grammatica* non poteva che perderci, perché essa era stata la propedeutica naturale della teologia dei Padri, mentre la propedeutica naturale della nuova teologia era la logica. Perché la cultura classica latina era sopravvissuta alla caduta dell'impero romano? Perché era stata mantenuta dalla Chiesa come inseparabile dalla teologia cristiana latina, quella di Ambrogio, di Cipriano, di Agostino e Alberto Magno. Invece, dal momento in cui la teologia creò il suo metodo nella logica, la filosofia dialettica di Aristotele sostituí in maniera naturale la grammatica nella scuola d'Occidente.

I regolamenti universitari del XIII secolo permettono di seguire la traccia delle tappe principali di questo cambiamento. La grammatica propriamente detta incominciò col dividersi in due, preparatoria, l'una, agli studi universitari propriamente detti, che corrispondono all'*Institutio puerilis* dei tutori romani. L'altra, propriamente universitaria, che era quella di questi «logici insegnanti delle arti liberali», di cui parla nel 1229 una lettera dell'Università di Tolosa. Lo stesso anno, quest'università fissa lo stipendio dei maestri di scienze a venti marchi all'anno, quello dei semplici grammatici a dieci marchi soltanto. Relegati cosí, loro e i loro studi nell'anticamera delle università, questi maestri vedevano anche la grammatica insegnata dai logici respinta ai margini dei programmi di studi principali. All'inizio del 1252, gli statuti della Nazione inglese dell'Università di Parigi prescrivono un corso di studi di quattro anni per gli studenti in Arti: il programma comprende sette opere di Aristotele e il *Liber sex principiorum* attribuito a Gilberto de la Porrée; soltanto Prisciano rappresenta la grammatica, uno contro otto, e non è nominato nessun autore classico. Il 19 marzo 1255, gli statuti della Facoltà delle Arti prescrivono lo studio di quasi tutta l'opera di Aristotele: Logica, Fisica, Etica, Metafisica, *De animalibus*, *De coelo et mundo*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia*, *De memoria et reminiscentia.* A questo s'aggiunga il *Liber sex principiorum*, il *Liber de causis*, il *De Hebdomadibus*

di Boezio, e il *Liber de differentia spiritus et animae* attribuito a Costa ben Luca (Constabulinus). A questa violenta piena filosofica, la grammatica non può opporre altro che Prisciano. Come si può vedere dai regolamenti dell'Università di Tolosa nel 1309, dove i quattro anni di studio coprivano lo stesso programma, ci si sbarazzava in fretta di Prisciano (Priscianus minor) nel corso del primo anno di studio senza dedicargli neanche un'ora al giorno. Non c'era posto dunque, in questi programmi, per nessun studio classico propriamente detto: entrando all'università lo studio dei classici si poteva considerare finito.

Non siamo senza testimoni di questo stato di cose. Nella stessa Università di Parigi, le Belle Lettere trovarono allora in Giovanni di Garlande un coraggioso difensore. Nato in Inghilterra verso il 1195, scolaro di Giovanni di Londra verso il 1210-1213, sembra che egli sia venuto a stabilirsi a Parigi verso il 1220, forse in via Garlande, da cui alcuni pensano che egli abbia preso il nome. Come ai tempi di Alcuino, un inglese veniva in Francia a soccorrere la grammatica in pericolo, ma, a differenza di Alcuino, Giovanni di Garlande non ha mai rimpianto il suo esilio. « L'Inghilterra è mia madre e la Francia la mia nutrice », egli dice nel suo *De triumphis Ecclesiae*, « ma amo di piú la mia nutrice che mia madre ». Un latinista poteva ancora dunque sopportare l'atmosfera carica di logica dell'Università di Parigi. All'epoca dei disordini e dello sciopero universitario del 1229, Giovanni di Garlande emigrò a Tolosa e fu uno dei due maestri che vi insegnarono la grammatica per dieci marchi all'anno. Di ritorno a Parigi, nel 1232, vi insegnò fino alla morte, la cui data è sconosciuta, e che si è successivamente spostata al 1252, 1258, 1267 e persino al 1272.

Giovanni di Garlande fu uno scrittore molto prolifico. Gli si debbono due trattati di musica: *Introductio in contrapunctum pro rudibus* e *Tractatus de cantu plano*; un *Dictionarius*, il cui titolo è il piú antico esempio, attualmente conosciuto, dell'uso della parola « dizionario », e dove le parole sono raggruppate non in ordine alfabetico, ma per materia. Un altro lessico, ma in versi: *Dictionarius metricus*; infine parecchi poemi tra i quali un'epopea (il *De triumphis Ecclesiae*),

il celebre *Morale scolarium* e l'*Epithalamium* (o *Liber Virginis Mariae*). Nel Prologo di quest'ultima opera, Giovanni racconta il pellegrinaggio sulla terra della filosofia e delle sette arti; come Dio ispirò la sapienza ai santi di un tempo quali Abramo che insegnò l'astronomia agli Egiziani, Socrate che conseguí la conoscenza del vero Dio (*in veri Dei cognitionem studio penetrasse*), Platone che fece un cosí buon uso dei libri di Mosè. Piú tardi i romani ereditarono dai greci la scienza delle arti liberali, come dice Orazio (*Epist.* II 156-157):

> Graecia capta ferum victorem cepit et artes
> Intulit agresti Latio.

Ancora piú tardi il sapere « passò le Alpi » per venire a stabilirsi a Parigi. Questo inglese non nomina Alcuino e si accontenta di constatare che ormai la filosofia zampilla a Parigi, come una sorgente viva che feconda l'Occidente: « jam ita gradatim transalpinavit in Galliam philosophia Parisius, ibique velut fons emergens vivis purissimis totum irrigat occidentem ». È quindi qui, in questo centro di sapere filosofico, che Giovanni di Garlande deplora la decadenza delle Lettere. Il *Morale scolarium* (1241) deplora che le muse a Parigi siano diventate silenziose e come sbigottite. Le arti lucrative, come il diritto e la medicina, sono di moda e non ci si interessa piú che di ciò che procura denaro. Tuttavia, le arti liberali sono buone per se stesse, soltanto il loro abuso è biasimevole; se si vuole evitare che la regina Teologia finisca con l'essere privata dei suoi servi, che sono le *artes liberales*, è urgente soccorrere le arti nel loro declino: « Attenzione! Il demonio lavora notte e giorno per rovinare l'Università di Parigi corrompendo l'insegnamento delle sette arti liberali, questi aiuti della teologia, e disseminando cenere anziché luce ». Leggete gli autori, egli raccomanda agli studenti; evitate i manuali meschini come il *Doctrinale* di Alessandro di Villedieu e il *Graecismus* di Everardo di Béthune; significa bere veleno a guisa di latte: « Questo errore dell'Università di Parigi dovrebbe essere corretto finché si è ancora in tempo; bisognerebbe approvare una legge per ristabilire gli antichi autori caduti in disuso ». Questo testimone

della decadenza degli studi classici nel XIII secolo era, per essi, come una promessa di resurrezione.

Ancor piú fortemente ne risonò l'annuncio nel curioso poema francese di Enrico d'Andelys, la *Bataille de sept arts*, che pare risalire al secondo quarto del XIII secolo. Parigi e Orleans sono in disaccordo sulla cultura che bisogna insegnare, Parigi parteggia per la logica che chiama « autoriaux » gli autori antichi e « grammairiaux » i chierici di Orleans; Orleans parteggia per gli « auteurs » e tratta la dialettica da « quiqueliquique ». Infatti, « Logica ha i chierici in sue mani », mentre Grammatica vede disperdersi le sue truppe. Essa innalza il suo stendardo e raduna le sue schiere vicino ad Orleans. Si contano nei loro ranghi oltre ai grammatici antichi e moderni come Prisciano, Donato, Alessandro di Villedieu ed Everardo di Béthune, la coorte dei poeti dell'antichità e del Medioevo: Omero, Virgilio, Lucano, Stazio, Terenzio, Ovidio, Orazio, Persio, Giovenale, Seneca, Marziale, Giovanni di Hauteville, Matteo di Vendôme, Alano di Lilla, Bernardo Silvestre. Enrico d'Andelys non distingue qui i due gruppi che sarebbero quelli degli antichi e dei moderni, per lui è la medesima poesia latina che continua senza interruzione dall'età di Virgilio al suo tempo. Per parte sua, Logica raduna le sue schiere vicino a Montlhéry. Il loro capo è Pietro di Courtenay, il cui luogotenente, Giovanni il Paggio (Giovanni Pagus), Pointlane de Gamaches e Nicola (Nicola di Parigi), installano su di un carro le due macchine da guerra « trive » e « cadruve ». A torto si è supposto che Enrico d'Andelys qui si sbagliasse nel suo calcolo. No assolutamente. La grammatica del *trivium* è in effetti passata al nemico, come d'altra parte si vede ai versi 93-98 del poema:

Et la gent Grammaire perverse
Ront lessié Claudien et Perse
Deux molt bons livres anciens,
Les meillors aus gramairiens,
Tuit font la contralietez
De la bone ancienetez [1].

[1] E la gente di Grammatica perversa / ha lasciato Claudiano e Persio / due libri antichi molto buoni. / I migliori dei Grammatici / tutti fanno la difesa / della buona antichità (93-98).

Cosí si vede piú avanti combattere contro Grammatica un certo numero di disertori come Boezio e Macrobio che d'altra parte non fanno che seguire l'orribile Barbarismus traditore. Con questo nome si indicava la terza parte dell'*Ars grammaticae* di Donato (« il *Donatus maior* »); Barbarismus era di pieno diritto un uomo ligio a Grammatica, ma gli statuti della Facoltà delle arti ne imponevano lo studio fin dal 1215; egli ormai aveva il suo feudo di logica e per questo egli combatteva per lei contro gli Autori (236-237):

> Mès il maintenoit celle guerre
> Qu'el païs Logique avait terre [1].

Assistiamo qui dunque alla ribellione della grammatica logicizzante del XIII secolo contro le Belle Lettere, ed alla difesa da parte di Enrico d'Andelys, non delle sette arti liberali nel loro insieme, ma dello studio degli antichi autori. Lo vediamo, all'occasione, lanciare frecciate contro l'astronomia, l'aritmetica e la geometria, le quali mostrano che soltanto l'antica *grammatica* lo interessa. È a questa grammatica che egli pensa, quella di Bernardo di Chartres, quando l'oppone, nel solo verso di tutto questo poema sfiorato dall'ala della poesia, alle arti pretenziose che si trincerano nel castello di Montlhéry (313-315):

> Et de ce firent elles savoir
> Qu'els aiment les choses hautaines,
> Et Gramaire aime les fontaines [2].

Dopo due battaglie, di cui Enrico racconta le peripezie burlesche, Grammatica è vinta. Logica le invia un messaggero latore di proposte di pace, ma il povero ragazzo non sa la grammatica; quindi non riesce a spiegarsi e torna vergognoso a Montlhéry, dove per consolarlo di non saper camminare, Astronomia vuole insegnargli a volare. Che volete? è la moda. S'impara la dialettica prima dei quindici anni:

[1] Ma egli continuava quella guerra / che nel paese di Logica aveva luogo (236-237).

[2] E ciò esse fecero sapere / che ad esse piacciono le cose elevate /, e a Grammatica piacciono le fontane (313-315).

« La logique est ore aus enfants » (v. 411). Incapace di sloggiare Logica dalla sua torre da cui si batte con i suoi *Sophismata* e i suoi *Insolubilia*, Grammatica abbandona la lotta e si ritira tra Orleans e Blois. Perché dovrebbe andare nell'Ile de France? Non vi conosce nessuno. Alcuni inglesi e tedeschi s'interessano un poco ancora a lej, ma se i lombardi e il loro *Dictamen* la prendessero, la strangolerebbero. Coraggio, tuttavia! Tutto ciò durerà soltanto poco (452-454):

> Dusqu'a XXX ans si se tendront
> Tant que noveles genz vendront,
> Qui recorront a la Gramaire,
> Ainsi comme l'en soloit faire
> Quant fu nez Henri d'Andeli [1].

Questo quadro dell'Università di Parigi nel XIII secolo è di una notevole precisione. Vi si vedono i classici in rotta, gli studenti delle Arti che non s'interessano piú che alla filosofia (« et li arcien n'ont mès cure / lire fors livres de nature », 91-92) [2], una teologia che « Augustin, Ambroise, Grigoire, Giroime, Bede, Ysidore » persuadono a restare al di fuori della lotta, e un fedele delle lettere in esilio che conta sulla prossima generazione per farle ritornare. Enrico di Andelys non era cattivo profeta. La generazione che egli aspettava doveva nascere, non trenta, ma circa settant'anni piú tardi, nella classe di un modesto grammatico di Carpentras dal momento in cui l'orecchio di un fanciullino di nove anni, di nome Petrarca, avrebbe sentito per la prima volta la musica di Cicerone.

[1] Per trent'anni cosí si comporteranno / finché nuove genti verranno / che ricorreranno alla Grammatica, / cosí come si soleva fare / quando nacque Henri d'Andeli (452-454).

[2] E gli studenti delle arti non hanno cura / di leggere altro che libri di fisica (91-92).

VIII

LA FILOSOFIA NEL SECOLO XIII

Il secolo XIII è l'età della teologia scolastica propriamente detta, ed è anche l'epoca in cui si elabora la filosofia che piú tardi si indicherà con lo stesso nome, perché essa formerà, nei secoli XVI e XVII, lo sfondo dell'insegnamento filosofico nelle scuole. Considerata nella sua fase terminale, nei manuali scolastici di Francesco di Toledo, di Antonio Rubio e dei *Conimbricenses*, la filosofia scolastica presenterà un sorprendente carattere di uniformità. Da allora si parlerà di questo aristotelismo cristianizzato e di metodo essenzialmente dialettico di cui Francesco Bacone e Descartes a gara denunceranno la sterilità. Ma il XIII secolo è l'epoca della sua formazione, e malgrado l'uniformità della lingua in cui da allora essa si esprime (infatti in essa si può distinguere soltanto il latino delle traduzioni di Aristotele condotte sul testo arabo e quello delle traduzioni condotte sul testo greco) viene in luce un'estrema diversità di punti di vista su quasi tutti i problemi. All'origine di questo movimento di idee c'è l'insegnamento dei maestri della Facoltà delle Arti, che non hanno altra funzione che di commentare, o come si diceva allora, di « leggere » successivamente davanti ai loro scolari tutti i trattati di Aristotele conosciuti.

Innumerevoli parole furono dette allora, nella libertà dell'insegnamento orale, alcune delle quali forse esercitarono un'influenza decisiva su grandi spiriti, e che noi non conosceremo mai. Molti dei commenti di questi maestri delle arti sono ancora inediti e relativamente pochi sono stati seriamente

studiati. Non si può prevedere ciò che ci fornirà il loro esame, né se ciò cambierà seriamente l'attuale aspetto della storia delle idee del XIII secolo. Senza dubbio l'arricchirà molto, ma non si deve dimenticare che anche i teologi hanno commentato Aristotele per le esigenze della loro opera, e non è affatto probabile che lo studio esauriente delle opere conservateci dei maestri delle arti del XIII secolo riveli l'esistenza di commenti su Aristotele paragonabili, per importanza puramente filosofica, a quelli di teologi come Ruggero Bacone, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, per non citare che qualcuno tra i piú grandi. Nella misura in cui la filosofia del XIII secolo fu qualcosa di diverso da una semplice esegesi di Aristotele, essa ne fu la reinterpretazione da parte dei Cristiani. La scintilla creatrice sprizza generalmente dal contatto, talvolta dall'urto, della filosofia greca e della rivelazione cristiana. Se da questo concorso di cause potesse nascere una vera e propria filosofia è un problema indubbiamente assai difficile, visto che esso offre ai filosofi tanto campo d'indagine. Tutto ciò che la storia può dirne è che il fatto deve essere possibile, dato che è accaduto.

I - DA GUGLIELMO D'AUVERGNE A ENRICO DI GAND

Lo sforzo di Gundissalino per assimilare l'insegnamento delle filosofie ebraiche ed arabe, di recente scoperte, aveva mostrato chiaramente la difficoltà dell'impresa e i rischi che correva la fede cristiana. L'ammonimento formale di papa Gregorio IX ai teologi di Parigi (7 giugno 1228) di insegnare una teologia scevra da ogni scienza del secolo (« sine fermento mundanae scientiae »), senza mescolanza di fantasie filosofiche (« non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis »), non poteva praticamente essere seguito in un ambiente scolastico in cui queste fantasie venivano di fatto insegnate. A parecchi pareva auspicabile fare marcia indietro e ritornare semplicemente alle arti liberali, ma ciò si rivelava impossibile. Dato che nulla poteva arrestare lo slancio degli studi filosofici, i teologi non videro di meglio da fare che prenderne la direzione.

I primi sforzi in questo senso sono ancora mal conosciuti.

I piú antichi sembrano risalire alla fine del XII secolo, come le *Glosse* e il *Commento alle Sentenze* di Pietro di Poitiers, che insegnava teologia a Parigi dal 1167 al 1205, e fa almeno un'allusione alla *Metafisica* di Aristotele, o come la *Summa teologica* di Simone di Tournai (morto verso il 1203) che già conosce la *Fisica*. Si tratta tuttavia ancora di opere quasi esclusivamente teologiche, in cui i problemi filosofici sono sfiorati soltanto di sfuggita e raramente. Non è già piú cosí per la *Summa aurea* di Guglielmo d'Auxerre, morto nel 1231, poco dopo esser stato nominato da Gregorio IX membro del comitato incaricato di correggere le opere di Aristotele. Recenti ricerche hanno messo in luce l'originalità di cui egli dà prova trattando certi problemi morali, come il libero arbitrio, le virtú, il diritto naturale (O. Lottin). Altri lavori, sulla *Summa de Bono*, ancora inedita, di Filippo il Cancelliere (morto nel 1236), gli fanno onore per aver scritto il primo trattato sulle proprietà trascendentali dell'essere: l'uno, il vero, il bene (H. Pouillon). Questa volta si tratta quindi di un problema essenzialmente filosofico, trattato come tale da Filippo, e tuttavia integrato da lui in un'opera essenzialmente teologica. L'uso che egli fa di Aristotele e dei filosofi arabi è d'altronde sufficiente a provare che fin da questo momento la teologia cristiana non può piú evitare l'incontro con loro. Infine la Summa di Filippo offre il vivo interesse di presentarsi già come un anello dell'immensa opera collettiva costituita dalle Summe e i Commenti alle Sentenze del XIII secolo. Non è possibile isolarli, tutti comunicano tra loro per mille segreti canali di cui talvolta le ricerche specifiche, che su di essi conducono gli eruditi, permettono di trovare l'ingresso. Filippo il Cancelliere dipende da Guglielmo d'Auxerre, Giovanni de la Rochelle e altri dopo di lui appoggeranno il loro sforzo a quello di Filippo, Alberto Magno attingerà agli scritti di Giovanni de la Rochelle. Cosí, continuandosi, criticandosi e completandosi le une le altre, queste opere definiscono progressivamente il programma di quella che compirà presto san Tommaso d'Aquino.

La pubblicazione delle opere ancora inedite di questi teologi può, in un prossimo futuro, determinare dei cambiamenti di prospettiva, ma il nome che finora domina tutti gli

altri all'inizio del XIII secolo è quello di Guglielmo d'Auvergne. Nato verso il 1180 ad Aurillac, professore di teologia a Parigi, consacrato vescovo di Parigi da Gregorio IX nel 1228 (donde l'altro suo nome, Guglielmo di Parigi), egli muore nel 1249 lasciando un'opera teologica considerevole, vivace, originale e molto istruttiva sullo stato dei problemi a quell'epoca. I suoi scritti piú interessanti per la storia della filosofia sono il *De primo principio* (verso il 1228), il *De anima* (1230) e il *De universo* (tra il 1231 e il 1236). La posizione ch'egli occupa all'inizio del XIII secolo porta irresistibilmente a considerarlo un precursore, ma in ciò, insieme ad una certa verità, c'è una parte d'illusione. Per tutto il suo modo di pensare e per il suo stile, Guglielmo si ricollega alla fine del XII secolo, di cui egli esprime la reazione platonizzante e agostiniana dinanzi ad un mondo arabo che, salvo Gundissalino che mancava di prospettiva per giudicarlo, questo secolo non aveva conosciuto.

Guglielmo non scrive in funzione dell'insegnamento. Libero da ogni obbligo dialettico e scolastico, il suo stile abituale è pertanto piuttosto quello di un conversatore che quello di un oratore, per questo lo conosciamo cosí bene. Vivace, spiritoso, talvolta sarcastico nella discussione delle idee, se già non lo si sapesse, s'indovinerebbe facilmente che Guglielmo sceglieva bene il suo vino: Angers, Saint Pourcain e Auxerre sono tre buoni vigneti, basta conoscerne due per concedere fiducia al terzo. Inoltre gran narratore di racconti. Tutti ne conoscono almeno uno, quello che «il vescovo Guglielmo di Parigi» narrò a San Luigi che lo raccontò lui stesso a Joinville che ce l'ha trasmesso, sul maestro di teologia che non poteva credere al sacramento dell'altare « cosí come l'insegna la santa chiesa ». Infine è un francese, e, si sarebbe tentati di dire, anche per questo egli appartiene al XII secolo. Perché sarebbe eccessivo dire che il XII secolo sia stato un secolo francese, ma due francesi lo dominano, Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, la prima di quelle coppie di fratelli nemici che si trovano in tutti i momenti culminanti del pensiero francese, Descartes e Pascal, ad esempio, in cui gli uni mettono dei cuori appassionati al servizio dell'intelligenza, gli altri delle lucide intelligenze al servizio delle forze dei sen-

timenti. Certo Guglielmo d'Auvergne non è della loro classe, ma è l'ultimo della loro stirpe che una storia della teologia o della filosofia del XIII secolo non può fare a meno di citare. Istituzione ecclesiastica, e come essa cattolica, l'Università di Parigi è una specie di *clearing house* per le transazioni intellettuali della Cristianità. È quindi naturale che gli stranieri vi siano presenti, e si potrebbe anche capire che i grandi nomi stranieri vi costituiscano la maggioranza, ma non si spiega come nemmeno un grande nome sia francese: Alessandro di Hales, Ruggero Bacone e Ockham sono inglesi; Duns Scoto è scozzese; Alberto Magno ed Eckhart sono tedeschi; Bonaventura e Tommaso d'Aquino sono italiani; Enrico di Gand è belga, e, se si ricordano Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, bisogna convenire che, tranne Almarico di Béne all'inizio del secolo, la Francia non ha nemmeno prodotto i grandi eterodossi inevitabili in simili ambienti. A suo agio nell'atmosfera rarefatta della logica, fiduciosa finché può fondarsi sull'esperienza della vita interiore, queste immense costruzioni dialettiche la sconcertano, e non è certo per caso che l'ultima grande opera francese del XIII secolo, quella di Guglielmo d'Auvergne, è la riflessione critica di un teologo della vecchia scuola sulle filosofie arabe che si erano appena scoperte.

Su questo punto almeno, Guglielmo appartiene proprio al secolo di Alberto e di Tommaso. Si presentano delle fisiche, delle psicologie, delle metafisiche e delle morali non cristiane che i dottori cristiani non possono piú permettersi d'ignorare. E troppi tra loro le ignorano o le conoscono male, il che non impedisce loro di discuterne, coprendo cosí di ridicolo se stessi e il Cristianesimo che essi difendono. Guglielmo non glielo perdona. Quando ne parla, può essere tanto violento quanto lo sarà ben presto Alberto Magno, ma, di norma generale, egli li evita:

> Ecco il mio consiglio in materia di filosofia, ti riferirai sempre e soltanto ai filosofi ed eviterai dispute, conflitti e alterchi con gli incompetenti senza preoccuparti delle loro opinioni perché esse sono come chimere e deliri.

Questo teologo ha visto chiaramente che non si possono combattere con efficacia delle idee che non si conoscono e

che si può trionfare della filosofia solo da filosofi, esattamente come dopo di lui faranno Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Guglielmo d'Auvergne ha dato prova, d'altronde, di una giusta coscienza dei valori. Se il volontarismo divino di Gĕbīrōl gli ha fatto un po' esagerare la grandezza di questo filosofo, egli ha ben visto l'importanza di Avicenna e il maggior interesse che la sua distinzione di essenza ed esistenza offriva per un teologo cristiano. Il termine essere (*esse*) ha due significati. Esso significa in primo luogo l'essenza o sostanza presa in se stessa e spogliata dei suoi accidenti: « substantia rei et eius esse et eius quidditas », cioè l'essere che la definizione significa e spiega dicendo ciò che è essenza; ma esso significa anche ciò che il verbo *est* designa quando lo si predica di una cosa qualunque. Preso in questo secondo senso, non soltanto *esse* non significa l'essenza che la definizione esprime, ma gli è estraneo. La regola ha tuttavia un'eccezione, che è Dio. Nel suo senso esistenziale

esse non rientra nella definizione di nessun essere; si immagini un essere qualunque in generale, un uomo, un asino o ciò che si vorrà, si può concepirlo senza l'esistere. La sola eccezione concerne Colui la cui esistenza si predica della sua essenza; perché la sua essenza non può essere concepita senza l'esistenza, poiché essa stessa e il suo esistere sono assolutamente la stessa cosa.

Guglielmo d'Auvergne imbocca quindi qui risolutamente la via della distinzione di essenza ed esistenza, che parte da al-Fārābī e da Avicenna per raggiungere la sua conclusione nella metafisica di san Tommaso d'Aquino.

Questo principio è anche la base delle prove dell'esistenza di Dio nel suo *De Trinitate* (o *De primo principio*). Ogni essere è tale, sia che la sua essenza includa o non includa l'esistenza. Ogni essere è dunque tale che esiste per se stesso o per altro. Ora, è inconcepibile che esistano soltanto degli esseri che esistono per altro, perché ogni essere di questo tipo ha una causa della sua esistenza che deve essa stessa essere per sé o avere una causa, e cosí di seguito indefinitamente. Non resta quindi posto che per tre ipotesi: o ammettere che la serie degli esseri che esistono per altro è in effetti infinita, il che

è inconcepibile per la ragione come lo stesso infinito, d'altra parte non spiega niente, perché ciò che si tratta proprio di spiegare è l'esistenza di esseri che esistono per altro; o ammettere una serie circolare di esseri che si causano l'un l'altro, il che è assurdo perché allora si ammette che questi esseri si causano indirettamente da se stessi; o ancora ammettere l'esistenza di un essere che esiste per sé, che possiede l'esistenza per essenza e che è Dio. Si è fatto osservare giustamente che Guglielmo d'Auvergne superava qui il piano dell'ontologismo anselmiano (A. Masnovo). Egli l'ha superato su suggerimento di Avicenna, e anche in questo egli ha preparato le vie per san Tommaso d'Aquino.

Si fa un po' fatica ad accertarsi fino a che punto si sia spinto egli stesso in questa direzione. Dio, come lo concepisce Guglielmo, è assolutamente semplice, proprio perché in lui l'*esse* non è separabile dall'essenza, né nella realtà, né per il pensiero. È anche il motivo per cui Dio non è definibile. Si può sí parlare della sua essenza, ma se a questo proposito si pone la domanda *quid sit*, non ci sarà risposta; quindi non ha « quidditas »: « non habet quidditatem nec diffinitionem ». L'unico nome che possa convenirgli è quello che egli stesso assume nell'*Esodo* (III 13-14), *Qui est*, cioè l'Essere: « Ens adeo declarat eius essentia, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt ». Ci si può tuttavia chiedere, come d'altronde Guglielmo stesso si chiede, quale preciso significato assuma qui la nozione di essere. Ciò a cui per lui, in primo luogo, essa sembra mirare è la « necessità di essere », o *necesse esse* di Avicenna, piuttosto che l'attualità esistenziale pura cui dapprima mirerà san Tommaso d'Aquino. Con questo si spiega come, preludendo qui allo scotismo piuttosto che al tomismo, Guglielmo consideri questa nozione prima come capace di farci cogliere Dio soltanto come essere, non come Dio. Con la nozione di *ens*, che Avicenna dice essere il primo oggetto di intendimento, Dio si esprime immediatamente nel nostro intelletto « in quantum ens; in quantum autem Deus et Dominus non est ex primis apprehensionibus ». Guglielmo parla dunque come la Bibbia, ma può darsi che egli pensi qui soprattutto al *necesse esse per se* di Avicenna, che sarà ancora

il Dio tomista, ma solo in conseguenza dell'attualità pura e infinita del suo *esse*.

Se rimane vicino ad Avicenna e a Maimonide (*Guida*, I 63) nella sua interpretazione dell'identità dell'essenza e dell'esistenza divina, Guglielmo d'Auvergne non li supera senza esitazione nella distinzione dell'essenza ed esistenza create. Egli vede chiaramente che questa distinzione è di una natura completamente diversa da quella di materia e forma, il che è già molto importante; inoltre egli non la concepisce soltanto come una distinzione ideale posta dalla sola ragione, ma come una distinzione reale, il che non è meno importante; ma l'accordo col tomismo si limita a questo. Dal momento in cui si va oltre, si cozza contro questa prima differenza che, per Guglielmo come per il Maimonide e il loro comune maestro Avicenna, l'esistenza è una specie di accidente dell'essenza, da cui deriva questa seconda differenza fondamentale, che l'esistenza sembra comporsi con l'essenza come un *quo est* che si aggiungerebbe dall'esterno al *quod est* di cui sarebbe l'atto. Se si sprona Guglielmo a spiegarsi su ciò che egli intende con l'*esse* della creazione, non si tarda ad ottenere questa risposta: è una partecipazione dell'*esse* divino. Esprimendosi cosí, egli si distingue esplicitamente da Avicenna, per il quale l'esistenza delle cose non è che partecipazione a qualche essere precedentemente emanato dal primo, ma egli unisce cosí direttamente a Dio l'essenza creata che la sua propria essenza si volatilizza, non essendo piú la creatura che un'essenza il cui esistere si riduce tutto ad un semplice « esistere per Dio ». Beninteso, Dio è l'essere per il quale tutte le cose sono, e non ciò che esse sono (« esse quo sunt, non autem quod sunt »). Servendosi di una tipica formula la cui completa portata apparirà soltanto in Alberto Magno e in Eckhart (B. Muller-Thyme), Guglielmo paragona al rapporto dell'anima col corpo quello dell'*esse* divino con le essenze create: « Quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus intelligatur »; ed è proprio per questo che l'esistenza degli esseri rimane loro in certo modo accidentale; poiché l'unica essenza suprema che è Dio, è l'unica esistenza per cui tutto esiste — il che non deroga in nulla alla diversità *essenziale* delle cose — si può dire dell'esistenza per la quale esse

sono, che non è loro essenziale, ma come aggiunta in piú: « esse quo sunt non est eis essentiale, sed quasi accidit ». Al di là di Gilberto de la Porrée e degli chartriani, Guglielmo si ricollega dunque all'ontologia di Boezio piú che non prepari quella di Tommaso d'Aquino.

La tecnica di Guglielmo d'Auvergne qui è nettamente in ritardo su di un'intuizione profonda ch'essa tradisce anche nel suo sforzo per esprimerla. Egli ha un senso acutissimo dell'importanza primordiale dell'atto di esistere. Dei testi opportunamente raccolti e commentati eccellentemente da A. Masnovo insistono con la maggior forza possibile su questo profondo e primitivo amore per l'esistenza che tormenta gli esseri, che li fa sacrificare tutto per lei e non è in loro che l'amore dell'*esse* supremo che è Dio. Se si intende per accidente un'appendice senza importanza si cade quindi in un gravissimo errore. L'esistenza vale piú dell'accidente e anche piú della sostanza perché, perdendola, si perde tutto: « non potest igitur accidere esse secundum se; sed necessario omni substantia et accidente melius est, pro cuius amissione unumquodque damnum suae essentiae negligit ». Ciò che gli manca per giustificare filosoficamente il suo profondo senso dell'esistenza è la chiara concezione della propria autonomia, che ha ogni atto particolare di esistenza, anche se esso non è che una partecipazione dell'*Esse* divino. Nella dottrina di Guglielmo, Dio presta l'esistenza piuttosto che darla, e la creatura sembra non averne nessun'altra che quella per la quale è, piuttosto che non è.

Questa povertà ontologica della creatura intacca tutta la cosmogonia e la cosmologia di Guglielmo d'Auvergne. Ogni teologo cristiano, per quanto da vicino segua Avicenna, lo abbandona dal momento in cui si tratta della creazione; ma la reazione di Guglielmo va ben al di là di quanto normalmente si potesse prevedere. Naturalmente egli si oppone alla tesi avicenniana di un'eterna emanazione dei possibili retta dalla necessità dell'intelletto divino. La volontà di Dio è eterna, ma libera, e le sue decisioni sono eterne, ma da questo non ne consegue che anche il loro effetto lo sia. Dio ha eternamente e liberamente voluto che il mondo incominciasse nel e col tempo. Creato dal nulla, il mondo lo fu dopo

il nulla. È vero che Avicenna considera assurda questa posizione. Se, dice questo filosofo, il fatto che un essere esista non cambia niente per la causa da cui dipende, è perché questo essere già esisteva; ora, tutti sono d'accordo che Dio non è in nessun modo intaccato dall'esistenza delle cose: vuol dire quindi che le cose sono sempre esistite. Ma Guglielmo rovescia l'argomento: è vero che l'esistenza o la non esistenza del mondo non impedisce a Dio di restare identicamente se stesso; ora, Dio ha creato liberamente il mondo nel tempo, nulla quindi impedisce che il mondo creato acceda all'esistenza nel tempo senza che Dio stesso ne sia in alcun modo colpito. Le creature dunque dipendono da Dio non soltanto nella loro esistenza, ma nella loro natura e nelle loro operazioni. Tutto ciò che esse fanno dipende dalla volontà divina. Dio non le ha create per lasciarle a se stesse: « potestas naturarum sola voluntas est conditoris ». La nozione aristotelica e avicenniana di nature che operano in virtú d'una necessità interna e secondo la legge delle loro essenze viene quindi espulsa dalla filosofia. Tra la natura creata e il suo operare s'interpone la libera volontà del Creatore dal quale la creatura dipende in ogni istante del suo operare come ne dipende nel suo essere. La loro efficacia viene quindi dalla sovrabbondanza della loro origine. Indubbiamente le nature create sono tali da poter accogliere questa efficacia; bisogna che una casa abbia delle finestre se si vuole che possa accogliere la luce, ma chi sosterrà che una finestra abbia diritto alla luce? Nella distribuzione universale dell'efficacia divina, soltanto Dio è veramente causa; le creature non sono che i canali in cui essa circola, quando Dio lo vuole, come egli vuole, finché gli piaccia di sospenderne il corso. Questa polverizzazione delle nature e della loro efficacia causale ci riconduce sulla linea del tema « de potentia Dei absoluta » che va da Pier Damiani a Guglielmo d'Ockham. Dagli argomenti di cui si serve ben vediamo fino a qual punto Guglielmo d'Auvergne parli qui da teologo che difende la libertà del Dio cristiano contro la necessità della natura greca. Riconosciamo, di sfuggita, per averli incontrati negli antidialettici del XII secolo, il roveto ardente e gli altri miracoli della Scrittura, ma Guglielmo d'Auvergne ha trovato nella cosmogonia volonta-

rista di Gĕbīrōl di che giustificare filosoficamente la nozione cristiana di una libera creazione. Questa è la ragione per cui egli gli assegna il primo posto tra i filosofi: « unicus omnium philosophorum nobilissimus ».

La cosmologia di Guglielmo, fortemente influenzata dal *Timeo* di Platone, dà un posto a quell'anima del mondo che aveva conquistato nel XII secolo numerosissimi spiriti, ma si oppone fermamente a quella di Avicenna. Dopo aver respinto le intelligenze separate come sostanze creatrici interposte tra Dio e le cose, egli le elimina anche come semplici sostanze motrici. La concezione avicenniana di anime delle sfere, mosse esse stesse dal desiderio delle intelligenze, gli sembra impossibile ed anche ridicola: significa assegnare a queste sostanze intellegibili funzioni paragonabili a quelle di un asino attaccato alla ruota di un mulino. La prima preoccupazione di Guglielmo è, d'altronde, qui, di sopprimere gli intermediari accumulati da Avicenna tra l'anima umana e Dio, che deve essere il nostro solo principio e il nostro solo fine.

L'anima è una sostanza spirituale assolutamente semplice, cioè assolutamente scevra da ogni composizione. Coloro che se la immaginano come un tutto potenziale o un tutto virtuale mostrano solo con questo la loro puerilità ed imbecillità. L'anima quindi rimane una e indivisa, qualunque siano le operazioni che essa compie. È ciò che Guglielmo esprime dicendo che, nell'anima umana come in Dio, l'essenza è la causa immediata delle sue operazioni conoscitive e volontarie, senza che nessuna facoltà distinta dall'anima s'interponga tra lei e le operazioni che compie. Questa tesi sarà contraddetta da san Tommaso d'Aquino, ma eserciterà un'influenza profonda, in Inghilterra e in Francia, sui teologi del XIV secolo che rifiuteranno di distinguere le facoltà dall'essenza stessa dell'anima e parleranno, di conseguenza, d'una funzione conoscitiva della volontà.

Nello stesso Guglielmo d'Auvergne, il rifiuto di attribuire all'anima facoltà distinte dalla sua essenza si prolunga piuttosto in una critica radicale delle teorie aristotelica e avicenniana della conoscenza. Poiché l'anima è una e indivisibile, non si può, senza assurdità, attribuirle due intelletti distinti

l'uno dall'altro e distinti da lei, l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Se si vuole assolutamente parlare di un intelletto, bisogna dire in primo luogo che questo intelletto è l'essenza stessa dell'anima che esercita le sue funzioni conoscitive, e bisogna aggiungere soprattutto che questo intelletto non può essere un intelletto agente. I filosofi che affermano la necessità di un intelletto agente per spiegare che i principi primi ci diventano intellegibili in atto, fanno un'ipotesi superflua; i principi sono naturalmente intellegibili all'anima come la luce è naturalmente visibile alla vista. Se c'è una luce dell'anima che la rende capace di conoscere non può che essere Dio. Comunque sia per questo punto, è soprattutto importante non immaginare, con Avicenna, un intelletto agente separato e illuminatore dell'anima che possa essere diverso da Dio.

Quando giunge egli stesso a spiegare come l'anima acquisisce la conoscenza, Guglielmo incomincia col riconoscere l'estrema difficoltà del problema, ma s'impegna coraggiosamente a risolverlo. Che si tratti dei principi della conoscenza o delle nostre idee generali (universali), la difficoltà è la stessa: sono delle conoscenze universali, e degli universali non possono esercitare alcuna azione sull'anima, per la semplice ragione che essi non esistono. Bisogna quindi trovare, nei due casi, una causa realmente esistente e attiva che imprima nell'anima sia le idee generali sia i principi. La causa attiva dell'idea generale non è altro che l'oggetto individuale percepito dai sensi, e l'operazione che trae l'universale dal particolare è l'astrazione. Questa operazione si effettua in due tempi. Il punto di partenza è la sensazione, che fissa l'oggetto individuale in maniera distinta, con tutte le sue differenze individuanti; ma la sensazione lascia nell'immaginazione soltanto un'immagine già astratta, nel senso che essa è meno precisa e priva delle note individuali dell'oggetto. Vista da vicino, una statua rappresenta Ercole, vista da lontano non rappresenta piú che un uomo; le nostre immagini sono tutte vaghe come percezioni di oggetti visti da lontano. Questa prima astrazione immaginativa è per l'anima razionale come un'occasione di ricevere le forme intelligibili che le vengono da un'altra causa. Se si dovesse credere ad Aristotele e ad

Avicenna, questa causa sarebbe una sostanza separata, l'intelletto agente, ma

secondo la dottrina dei Cristiani, che è necessariamente verissima in tutto e per tutto, e perfettamente scevra d'ogni falsità ed errore, si deve affermare che l'anima umana è naturalmente posta come sulla linea d'orizzonte di due mondi e ordinata ad entrambi. Uno di questi mondi è il mondo delle cose sensibili al quale essa è strettamente unita col suo corpo; ma l'altro è il Creatore che è in se stesso come il modello e lo specchio ove si riflettono universalmente e con perfetta limpidezza gli intellegibili primi. Là stanno tutte le regole della verità, regole prime, dico, e conosciute per sé, e altresí le regole dell'onestà come l'universalità di quei conoscibili nascosti che l'intelletto creato non può raggiungere senza il dono e la grazia della rivelazione divina. È dunque il Creatore che è la verità eterna, un eterno modello d'espressione assolutamente limpida e di rappresentazione espressiva, in breve, come ho detto, lo specchio senza macchia e purissimo dove tutto appare. Questo specchio dunque, come ho detto, è intimamente congiunto e presentissimo agli intelletti umani, davanti ai quali egli è posto naturalmente e dove essi possono leggere, di conseguenza, senza nessun intermediario, i principi e le regole di cui abbiamo parlato. È dunque in lui, come in un libro vivente e in uno specchio che produce le forme, che l'intelletto legge da solo questi due tipi di regole e di principi, cosicché il Creatore stesso è il libro proprio e naturale dell'intelletto umano.

Questo significava ritornare ad Agostino, ma ad un Agostino che, questa volta, si erigerebbe di deliberato proposito contro Aristotele. In un'anima quale la concepisce Guglielmo d'Auvergne, tutto viene dall'interno, in occasione degli stimoli che il corpo subisce dall'esterno, e sotto l'azione interna della luce divina. Questa dottrina della conoscenza non era d'altra parte concepibile che a condizione di ammettere un universo già riempito di forme intellegibili, quasi direttamente percettibili dall'intelletto. Tale era, esattamente, quello di Guglielmo d'Auvergne. Le specie non sono in esso soltanto reali, come lo erano per Guglielmo di Champeaux, esse sono in esso la realtà stessa. Un uomo, come Socrate, è per lui essenzialmente la specie « uomo », non essendo il resto che gli si aggiunge che accidenti individuali: « Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet haec species homo, sicut dicitur vel predicatur de ipso cum dicitur, Socrates est homo ». L'anima umana è dunque in presenza degli intellegibili col

pensiero, come è in presenza dei sensibili coi sensi, e sono gli intellegibili ad essere causa dei sensibili. Se nel mondo sensibile non esistessero la terrestrità e l'igneità intellegibili, non ci sarebbe né terra né fuoco. Guglielmo dunque può far rientrare in una vasta sintesi la totalità del platonismo e di un aristotelismo interpretato secondo lo spirito di Avicenna:

Aristotele ha detto che l'intelletto agente è come il sole intellegibile delle nostre anime e la luce del nostro intelletto, in cui esso fa apparire in atto le forme intellegibili che Aristotele ha posto come in esso esistenti in potenza. Esso ve le fa passare dalla potenza all'atto, come fa il sole per i colori visibili in potenza, quando, con la sua irradiazione, cioè con la perfezione della sua luce, fa passare in atto i colori che sono in potenza nei corpi colorati. La causa che l'ha obbligato a porre questo intelletto fu la posizione, da parte di Platone, delle forme, o del mondo delle specie, che si chiama anche mondo archetipo, mondo di forme principi; mondo delle specie, e mondo intellegibile, o degli intellegibili. Aristotele, in effetti, non avrebbe potuto esimersi dall'accettare questa posizione di Platone. Su quali ragioni o quali prove si sia fondato Platone per farlo non è giunto sino a me. Fornirò quindi le ragioni ch'egli sembra aver avuto e che avrebbe potuto avere. A questo aggiungo che non bisogna credere meno all'intelletto per gli intellegibili che al senso per i sensibili (« Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intellegibilibus quam sensui de sensibilibus »). Dato quindi che la testimonianza o l'attestazione dei sensi ci obbliga a porre il mondo dei sensibili, il sensibile stesso e il mondo dei particolari o singolari, a molto maggior ragione l'intelletto deve obbligarci a porre il mondo degli intellegibili, ed è il mondo delle specie, o universali (*De universo*, II 14).

È chiaro che Guglielmo non ha saputo ritrovare, nemmeno attraverso Agostino, la dialettica platonica che conduce a fondare le idee. Sembra che egli non abbia letto il *Fedone* (tradotto nel XII secolo da Enrico Aristippo) nel momento in cui scrive queste pagine. Per lui tutto si riduce ad una specie di intuizionismo dell'intellegibile che duplica quello del sensibile e che si spiega con l'illuminazione del mondo archetipo, ragione e modello dell'universo, di cui, per i Cristiani, il vero nome è il Verbo, figlio di Dio e vero Dio. Il complesso agostiniano del XIII secolo è pressoché completamente rappresentato dalla dottrina di Guglielmo d'Auvergne. Certo niente poteva ormai fermare l'invasione delle scuole

da parte di Aristotele, ma l'influenza di Guglielmo certamente ha fatto molto per ritardarne e limitarne il progresso.

Oltre a questa vasta sintesi dottrinale compilata dal vescovo di Parigi all'inizio del secolo, non si trovano da citare altre opere di origine francese veramente originali, al di fuori del curioso scritto che ha per titolo: *Memoriale rerum difficilium*. Non è ancora del tutto certo che il suo autore sia stato francese. Dapprima lo si è attribuito al filosofo e scienziato polacco Witelo (Vitellione), col titolo di *De intelligentiis*, ma poiché l'opera è citata da autori precedenti a Witelo, questa tesi è oggi abbandonata. Due manoscritti lo attribuiscono ad un maestro parigino di nome Adamo Pulchrae Mulieris; uno dei due dice anche *Incipit Memoriale rerum difficilium Ade pulcherrime mulieris*. Se si toglie il superlativo, resta che il *De intelligentiis*, o *Memoriale rerum difficilium*, sarebbe l'opera d'un certo Adamo Belladonna (o qualcosa di simile). Del resto non si sa nient'altro di questo teologo, il quale, se si giudica dal contenuto delle citazioni fatte dalla sua opera, deve averla scritta intorno al 1230. Riccardo di Fournival nomina l'opera (verso il 1246); la si trova citata nei *Quodlibeta* di Gerardo d'Abbeville, ed ha avuto l'onore di esserlo anche da san Tommaso d'Aquino (*De veritate*, II 1: «Praeterea»; *Quaestiones quodlibetales*, VI 11, 19, «Sed contra») col titolo *De intelligentiis*.

È un'opera molto interessante che deriva principalmente dal tema dionisiano dell'illuminazione gerarchica, a cui s'erano ispirati, fin dai tempi di Gundissalino, Alano di Lilla e Nicola d'Amiens, ma dove si vede inserirsi anche quello che Clemens Baeumker ha chiamato la «metafisica della luce», di cui Roberto Grossatesta resta il rappresentante principale. Può darsi che Maestro Adamo dipenda da Grossatesta, ma non è sicuro, perché il *Memoriale* si distingue nettamente dalle opere del maestro di Oxford tanto per la tecnica che per il contenuto. Adamo parte da una sostanza prima, infinita e origine di tutte le altre, che è un'intelligenza. Essa precede tutto il resto nell'ordine della definizione, perché non si può definire il resto che in rapporto ad essa; lo è anche nell'ordine della conoscenza perché essa è il primo conoscibile: lo è infine nell'ordine dell'esistenza perché è la causa dell'esistenza attuale di tutti gli esseri. Questo essere primo è la luce. San

Giovanni l'afferma nel suo Vangelo, e Agostino assicura che « luce » è il nome proprio di Dio: « neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate» (cfr. *De Genesi ad litteram*, IV 28, 45). Sappiamo d'altra parte che ciò che non è Dio non esiste che per la sua partecipazione a Dio; e da questo deriva che, poiché Dio è luce, tutto ciò che è non è che in quanto partecipe della luce, o, il che è lo stesso, che una cosa tanto quanto ha di luce altrettanto conserva di essere divino: « Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini ».

La luce è quindi la forma, o perfezione, di tutto ciò che esiste: « Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universi est lux ». Essa è per essenza auto-diffusiva e atta a moltiplicarsi: « diffusiva est sui, multiplicativa sui ipsius ». Qui si trova il segno che essa è la fonte della vita, che possiede anch'essa questa forza di propagazione, e di conseguenza, assomiglia alla natura della luce: « Est enim vita actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est huiusmodi, lux proprie vel naturam lucis habens ». Propagazione o manifestazione è tutt'uno. Agostino aveva detto, seguendo san Paolo (*Efesini*, V 13), che ogni manifestazione è luce; in effetti, la luce non è soltanto vita, ma anche « forza esemplare »: noi le diamo questo nome, « secundum quod in ea rerum species possunt apparere ». Una volta posti questi principi, si può costruire la gerarchia delle sostanze conoscitive, disponendole dalle piú nobili alle piú umili secondo che la loro luce è piú o meno disimpegnata dalla materia: Dio, le Intelligenze pure, le anime umane motrici dei loro corpi, i corpi in cui la luce si degrada in calore e dove essa causa la vita e il movimento, finché essa si spegne nella materia inerte.

Il *Memoriale* non è esattamente un *De fluxu entis*, ma piuttosto un quadro dell'illuminazione universale dove sono raccolti e fusi abilmente elementi di ogni provenienza. Dionigi, Gundissalino, Gĕbīrōl, ognuno vi entra per qualcosa, ma la corrente principale della speculazione parigina prendeva, verso il 1230, una direzione differente. Non è che, allora, il tema metafisico *De luce* scompaia da Parigi; lo si ritrova invece chiaramente in san Bonaventura, e generalmente ne restano tracce ovunque ricompaia la dottrina agostiniana dell'illu-

minazione dell'anima da parte di Dio per la conoscenza del vero.

Il notevole interesse che i teologi francescani hanno avuto per le *Perspectivae* arabe (trattati di ottica), particolarmente per quella di Alhazen, si spiega facilmente. Scienza della luce, l'ottica insegnava le leggi di questa luce sensibile che simboleggiava ai loro occhi la luce invisibile con cui Dio illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Niente era quindi piú naturale che associare la scienza della luce alla metafisica e alla teologia dell'illuminazione divina. Spinta già molto lontano da Grossatesta e ripresa occasionalmente da san Bonaventura, questa sintesi riempie tutto il *De luce* del francescano Bartolomeo da Bologna, maestro di teologia a Parigi, professore della scuola teologica di Bologna dopo Matteo d'Acquasparta, e di cui non si trovano traccie dopo il 1294. Di lui si conoscono attualmente 41 Questioni disputate ancora inedite, delle quali, quelle che trattano del primo principio, della creazione e dell'anima interesserebbero direttamente la storia della filosofia. La recente pubblicazione del *De luce* ci permette almeno di vedere le speculazioni ispirate dall'ottica raggiungervi non soltanto la teologia, ma la spiritualità. Quest'opera, che si potrebbe esaminare altrettanto bene al seguito di quelle di san Bonaventura e di Matteo d'Acquasparta, è in effetti essenzialmente religiosa, come del resto indica il tema scritturale preso da san Giovanni (VIII 2) col quale essa inizia: « Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae ». Per Bartolomeo di Bologna come per Ruggero Bacone, la Scrittura è la summa di ogni verità; come ci si stupirà che quella dell'ottica si trovi come implicata nel testo sacro e che, di conseguenza, la scienza si integri spontaneamente alla teologia? Di tutte le metafore attraverso le quali Dio stesso si è designato, nessuna invita alla riflessione e incoraggia maggiormente il pensiero piú di quella della luce che, visibile per se stessa, è inoltre l'aiuto e la virtú attualizzatrice di questa debole luce di cui la natura ha dotato i nostri occhi. Gli autori di trattati di ottica distinguono *lux*, cioè la natura della luce considerata nella sua fonte; il raggio (*radius*) che è l'analogo diametralmente generato nell'ambiente dalla sorgente lumi-

nosa; *lumen*, o la luce diffusa in maniera sferica nell'ambiente dai raggi luminosi; *splendor*, cioè lo splendore degli oggetti tersi resi brillanti dalla luce. Dandosi il nome di lux, e non quello di raggio, di luce diffusa o di splendore, Dio quindi ci avverte ch'egli è la fonte illuminatrice stessa di tutte le creature fornite di intelletto e non di quelle luci generate, dipendenti e fugaci che devono l'essere alla sua illuminazione. Per ingegnose che siano, giustificazioni di questa tesi che il *De luce* propone dipendono meno dalla speculazione filosofica propriamente detta che da questa teologia simbolica che san Tommaso diceva non essere dimostrativa. Se l'ottica conosce sette modi di partecipazione dei corpi alla luce, Bartolomeo trova loro sette corrispondenti modi di partecipazione degli intelletti angelici e umani alla luce divina; alle diverse condizioni materiali richieste dalla scienza perché un corpo riceva la luce, egli fa corrispondere altrettante condizioni spirituali perché il nostro intelletto possa accogliere l'illuminazione divina, in questa vita e nell'altra. La spiritualità francescana e i metodi d'esegesi simbolica di san Bonaventura dominano quest'opera in cui scienza e filosofia si fondono in una teologia tutta volta anch'essa verso la spiritualità. Si è talvolta attribuita a Bartolomeo di Bologna la *Summa philosophiae* detta del pseudo-Grossatesta di cui parleremo piú innanzi. L'unica ragione che si ha per farlo è che l'autore di questa *Summa* rinvia ad un trattato *De luce*, che pure sarebbe opera sua; ma nulla prova che si tratti del *De luce* di Bartolomeo di Bologna, e, senza voler trovare in ciò un argomento decisivo, si può almeno osservare che lo stile e lo spirito delle due opere sono profondamente differenti.

Dal momento in cui gli ordini mendicanti s'insediano nelle università di Parigi e di Oxford, quasi tutti i grandi nomi della filosofia e della teologia sono quelli di Domenicani e di Francescani a Parigi, e principalmente di Francescani ad Oxford. Nella lista dei teologi secolari di Parigi i nomi noti non sono rari fino a questa data: Pietro di Poitiers, Simone di Tournai, Raoul Ardens, Stefano Langton, Nicola d'Amiens, Prepositino, Filippo il Cancelliere, Guglielmo d'Auxerre, Guglielmo d'Auvergne, e, volendo, Maestro Adamo. Dopo questi ultimi, sia che la storia si mostri ingiusta nei loro ri-

guardi, sia che le loro opere siano state veramente senza importanza, pochi nomi di maestri secolari richiamano l'attenzione.

La grande eccezione è costituita dal nome di Enrico di Gand (morto nel 1293), maestro delle arti e poi di teologia all'università di Parigi dove egli l'insegna dal 1276 al 1292. Fu un maestro ascoltato, la cui autorità sembra essere stata grandissima nell'ultimo quarto del secolo, e che fu uno dei consiglieri di Stefano Tempier al momento della condanna dell'averroismo nel 1277. La sua opera fu a lungo e ingiustamente trascurata, in parte perché essa non fu per niente seguita, in parte, e questa seconda ragione non è senza rapporti con la prima, perché nessun ordine religioso era interessato a sostenere la sua fama. Vi fu un periodo tuttavia in cui la sorte parve volerlo risarcire. Nel XVI secolo, l'ordine dei Serviti provò l'irresistibile bisogno di avere il suo Dottore ufficiale, come i Domenicani e i Francescani avevano ciascuno il loro. Poiché Enrico di Gand non apparteneva a nessuno, essi ne fecero un Servita e adottarono la sua dottrina, il che li impegnò a pubblicare almeno le sue opere e a commentarle. Oggi nessun ordine lo rivendica a sé, ma eccellenti lavori storici hanno incominciato a rendergli il posto che i suoi *Quodlibeta* e la sua *Summa theologica* gli meritano tra i grandi nomi del finire del XIII secolo.

Il modo piú sicuro per non smarrirsi abbordando Enrico di Gand (o Duns Scoto) è di ricordare lo schema della metafisica di Avicenna come scienza dell'essere in quanto essere. L'essere è ciò che per primo si offre all'umano intendimento; quindi non si può definirlo, ma ciascuno sa ciò che questo termine significa: ciò che è. Due altri l'accompagnano nel pensiero, sono la cosa (*res*) e il necessario (*necesse*). Con « cosa » si coglie ancora l'essere, in quanto l'essere è « ciò che è », o l'essenza. Con necessario, s'intende ciò che è necessariamente quello che è. Donde la prima divisione dell'essere, quella che lo distingue in « necessario » e « possibile ». Esaminando le relazioni di questa coppia, si capisce immediatamente che il possibile non si capisce che per il necessario: non resta allora che da capire come, attraverso una serie di atti necessari, gli esseri possibili emanino gerarchicamente partendo dal necessario, che è il Primo. Enrico di Gand parte a sua

volta dalla nozione di essere, ma poiché egli intende evitare il necessitarismo greco da cui s'ispira Avicenna, egli piega fin dall'inizio l'ontologia del filosofo arabo in un senso cristiano. Invece di dividere l'essere in necessario e possibile, egli lo distingue analogicamente (per evitare di confondere Dio e gli esseri finiti), in « qualcosa che è l'essere stesso », e « ciò che è qualcosa a cui l'essere conviene o può naturalmente convenire ». Il primo è l'essere increato, il secondo contiene ogni cosa creata, e la metafisica si costruirà partendo da queste due nozioni.

Una filosofia che parte da un Dio concepito come *aliquod quod est ipsum esse* non ha bisogno di fondare sul sensibile la prova della sua esistenza. Come dopo di lui Duns Scoto, Enrico di Gand precisa che si può, se si vuole, dimostrare Dio partendo dal sensibile (entrambi si ricordano di san Paolo, *Romani*, I 20), ma che vi si giunge piú facilmente e meglio partendo dall'idea dell'essere, perché allora basta constatare che, per uno dèi suoi primi aspetti, l'essere si presenta come ciò di cui l'essenza è identica all'esistenza. L'essere che non è che l'essere, ma che è tutto l'essere, può chiamarsi indifferentemente il Bene o il Vero, ma egli è tutto questo solo perché egli è ciò la cui essenza è tale che egli è di pieno diritto.

L'essere che è « qualcosa cui conviene o può naturalmente convenire essere » comprende tutto ciò che rientra o può rientrare nelle categorie. Esso si distingue quindi immediatamente dall'essere divino. Va qui osservato con qual cura Enrico di Gand eviti la dottrina dell'univocità dell'essere che Avicenna suggeriva e che Duns Scoto accetterà. Il termine *esse* può applicarsi indifferentemente all'uno o all'altro, ma non lo si può concepire come significante contemporaneamente l'uno e l'altro; esso non può significare che l'uno o l'altro. Enrico concede tutt'al piú ad Avicenna che la nozione (*intellectus*) di essere sia anteriore a quella di Dio o della creatura perché noi non concepiamo l'uno o l'altro che come un essere, ma non ch'essa sia una concezione insieme comune e anteriore alle due. Enrico tradisce Avicenna piú presto di quanto farà Duns Scoto.

È proprio ciò che Duns Scoto non gli perdonerà mai, perché, non avendo ammesso all'inizio della sua ricerca una nozione dell'essere univoca a Dio e alle creature, Enrico di

Gand si trova indotto, per non partire da un termine equivoco, a porre come prima la nozione di essere per sé, e a farne di conseguenza contemporaneamente il *primum cognitum* e la *ratio cognoscendi* di tutto il resto per la conoscenza umana. Duns Scoto criticherà tanto rigorosamente questa tesi nell'*Opus oxoniense* proprio perché essa era la sola alternativa alla sua adatta ad evitare, partendo da Avicenna, il necessitarismo avicenniano.

Per garantire l'auspicata scissione tra l'essere per sé e gli esseri possibili, un filosofo cristiano dispone della nozione di creazione, ma se egli l'accosta partendo dalla nozione di essere, egli incontra in primo luogo, tra il creatore e le creature, le Idee divine. Poiché esse sono le Idee di Dio, esse non possono essere concepite come dotate di una propria sussistenza: esse non hanno dunque altro essere reale che l'essere di Dio. Pertanto, poiché l'Idea rappresenta una creatura possibile, bisogna bene che, come oggetto della conoscenza, essa si distingua da Dio. Si dirà allora che Dio conosce dapprima la propria essenza in se stesso; successivamente, che nell'atto per il quale la conosce, egli conosce ogni creatura creabile, secondo l'essere che essa ha in Dio; infine, che egli conosce l'essere che la creatura creabile ha in se stessa in quanto quest'essere è diverso dall'essere di Dio. Questo essere proprio della creatura è la sua essenza, con il contenuto proprio che la definisce, e l'essenza della creatura, presa come imitazione possibile dell'essenza divina, è un'idea. In quanto tale, l'essenza ideale ha un proprio essere che non s'aggiunge a quello di Dio, ma se ne distingue come oggetto di conoscenza; è l'essere dell'essenza in quanto essenza, l'*esse essentiae*. Celebre dottrina contro cui argomenterà Duns Scoto, ma che egli stesso non eviterà mai completamente. Da un lato i due teologi vogliono aggirare lo scoglio eriugeniano della creazione delle idee divine, tesi condannata e ricondannata, che doveva trovare dei difensori ancora nel XIV secolo, ma che essi non vogliono, né l'uno né l'altro, accettare; d'altro lato, poiché essi identificano l'essere e l'essenza, non possono evitare di raddoppiare ogni distinzione nell'ordine dell'essenza con una distinzione nell'ordine dell'essere. Enrico di Gand soddisfa quest'obbligo attribuendo all'Idea un

esse essentiae, che diventa cosí, come dice egli stesso, un ideato (*ideatum*). Duns Scoto rifiuterà questa soluzione, ma lo farà per attribuire all'idea divina un *esse intelligibile* appoggiato e unito a quello dell'intelletto divino, semplice *esse diminutum*, che sarà la disperazione dei commentatori della scuola scotista e che alcuni di loro, come Guglielmo di Alnwick, getteranno risolutamente a mare senza vedere come distinguerlo dall'*esse essentiae* di Enrico di Gand. Sono fantasmi della concezione dionisiana delle Idee come teofanie: non ci si stupisca di veder assimilare loro tutte le forme di platonismo; in queste essi trovano posto di pieno diritto.

I teologi s'interessano delle Idee fondamentalmente in quanto « rapporti di imitabilità nell'essenza divina »; per il filosofo esse sono soprattutto « le essenze delle cose nella conoscenza divina ». Avicenna ne ha parlato in modo eccellente nella sua *Metafisica*, ma Enrico non può accettare il modo in cui egli spiega il passaggio all'esistenza dei possibili cosí contenuti nell'intelletto divino. Il filosofo arabo ritiene che la volontà di Dio non possa non acconsentire alle generazioni intellegibili che emanano dal suo intelletto. Per Enrico di Gand, la volontà di Dio acconsente liberamente a concedere l'esistenza ad alcuni possibili, e questo assenso è ciò che si chiama creazione. Andando oltre, egli ritiene che, poiché le esistenze dipendono in primo luogo dalla volontà di Dio, l'intelletto divino non le conosca che mediante quest'atto della volontà divina. Qui Enrico di Gand anticipa le conclusioni di Duns Scoto, e si può, se si vuole, parlare a questo proposito di un certo volontarismo, a condizione però di non dimenticare che l'atto creatore si distingue dallo stesso essere divino soltanto nel nostro pensiero; la creazione comporta una realtà distinta soltanto nella creatura, e cioè la relazione dell'effetto finito con la causa divina da cui dipende. In qualunque modo s'immagini l'atto creatore, dato che l'essenza stessa del creabile non si presenta all'intelletto divino che mediante il consenso della volontà divina alla sua esistenza, non si può ammettere che l'esistenza si distingua realmente dall'essenza. È un punto su cui Enrico di Gand ha condotto una lunga e serrata polemica contro Egidio Romano, e Duns Scoto, che cosí spesso si è opposto a lui in

filosofia come in teologia, a sua volta rifiuterà come priva di ogni significato la distinzione reale di essenza ed esistenza. Ciò che distingue la creatura dal creatore è il fatto che Dio è inseparabile dalla sua esistenza, mentre l'esistenza attuale della creatura dipende dalla libera volontà di Dio. Per il fatto stesso che gli esseri finiti sono delle essenze esistenti, esse sono individuali. Ogni forma creata ha un soggetto (*suppositum*), la cui unità è sufficiente a distinguerlo da tutto il resto. Attualizzandolo, la creazione pone ogni essere come identico a se stesso e differente dagli altri; è questa identità positiva dell'essere con se stesso che Enrico di Gand esprime dicendo che l'individuazione si definisce con una duplice negazione: quella che nega ogni differenza di questo essere nei riguardi di se stesso e quella che nega ogni identità di questo essere con uno diverso da lui.

Tra queste creature, l'uomo si definisce come l'unione di un corpo e di un'anima razionale. Il corpo come tale è costituito dalla sua propria forma; l'anima razionale non informa quindi direttamente il corpo; essa non è, propriamente parlando, l'atto di questo corpo, la *forma corporeitatis*; ci sono quindi nell'uomo due forme sostanziali, quella del corpo come tale e quella del composto umano. Elevata cosí al di sopra del corpo, l'anima rimane aperta alle influenze intellegibili. Accettando la distinzione ormai classica dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente, Enrico spiega l'astrazione dapprima in maniera molto simile a quella di san Tommaso d'Aquino; ma ben presto aggiunge che la totalità della nostra conoscenza non è in questo. Ciò che l'astrazione ci fa raggiungere è sí ciò che la cosa è, e poiché noi la raggiungiamo quale è, la conoscenza che ne abbiamo è fondata sul vero; ma essa non ci fa raggiungere l'essenza intellegibile della cosa. Per pervenirvi non basta astrarre dal sensibile la nozione intellegibile dell'oggetto, bisogna anche definirne l'essenza con un giudizio sicuro. Questo non si può fare che con una riflessione che parta, all'opposto del concreto sensibile, dalla nozione prima di essere, e prosegua sotto l'azione regolatrice della luce divina. Identificando, come parecchi altri oltre a lui, il Dio illuminatore di Agostino con l'Intelligenza agente di Avicenna, ma limitando a sua volta, pare, la sua funzione

ad un'azione regolatrice, egli fissa cosí sotto la sicurezza delle Idee divine l'instabilità naturale dei giudizi umani.

La dottrina di Enrico di Gand è un'interessante testimonianza dell'affinità naturale del platonismo di Avicenna e di quello di sant'Agostino, che già abbiamo constatato. Non si può dire esattamente che essa sia nata dalla loro combinazione; essa trae la sua origine dal pensiero dello stesso Enrico di Gand, ma questo pensiero è naturalmente volto verso di loro per cercarvi la tecnica ed alcuni dei principi di cui aveva bisogno. Da vivo, l'autorità di Enrico di Gand fu considerevole. Egli era maestro di teologia all'Università di Parigi in quel memorabile anno 1277 che vide la condanna dell'averroismo e di alcune tesi tomiste; potremmo quindi supporre, se non lo sapessimo da lui stesso, che egli fosse presente alle consultazioni teologiche che precedettero quest'atto, e ch'egli ne abbia la sua parte di responsabilità. Dato il carattere generale della sua dottrina, si capisce che non solo l'averroismo, ma anche il tomismo l'abbiano preoccupato. Venuto da tutta un'altra direzione dottrinale, egli non ha potuto comprendere il significato profondo della riforma tomista e non vi ha visto, di conseguenza, che una pericolosa invasione della teologia da parte della filosofia dei pagani e degli infedeli. Nulla tuttavia sembra aver scosso la sua fiducia nell'accordo naturale della Rivelazione cristiana e della ragione filosofica saggiamente guidata. Egli è di quelli che hanno condotto il contrattacco, allora giudicato necessario, e che potevano sperare che riuscisse. L'opera di Duns Scoto, che sta per costruirsi con l'aiuto di una tecnica filosofica del tutto simile, ne differirà nondimeno su molti punti, indubbiamente per il genio personale del suo autore, ma anche, in una certa misura, per la frattura introdotta dalla condanna del 1277 tra le due generazioni. Enrico di Gand e i suoi colleghi avevano inteso soltanto condannare una certa filosofia; per molti di quelli che verranno dopo di loro, la loro decisione dottrinale si presentava puramente e semplicemente come una condanna della filosofia. Del resto, qualcosa di simile si trovava nel pensiero di Stefano Tempier e dei maestri che l'assistevano. Abbiamo già osservato che, presso i teologi, non aveva mai smesso di regnare una certa diffidenza riguardo alla filosofia, ma né

Avicenna né Averroè li avevano convinti fino a tal punto dell'incapacità di fondo della ragione naturale a costruire una metafisica che andasse d'accordo con le esigenze della fede cristiana, ed è proprio ciò di cui si mostreranno convinti molti dei loro successori.

Dopo Enrico di Gand non si trova piú, nel XIII secolo, nessuna sintesi dottrinale paragonabile per ampiezza alla sua, che sia opera di un teologo secolare, ma bisogna almeno citare l'insieme delle *Quaestiones quodlibetales* di Goffredo di Fontaines (morto nel 1303), di eccellente qualità filosofica. È un avversario di Enrico di Gand, e, su punti importanti, uno spirito di orientamento analogo a san Tommaso d'Aquino, ma capacissimo di prendere le sue decisioni. Cosí Goffredo non accetta la distinzione reale di essenza ed esistenza, né, di conseguenza, la loro reale composizione. La sua critica colpisce direttamente san Tommaso d'Aquino, poiché essa è diretta contro il principio, tante volte affermato da san Tommaso, che l'*esse* è l'atto della forma. D'altra parte, egli certamente interpreta la distinzione tomista allo stesso modo che, vedremo, farà Egidio Romano. Per lui, dire che c'è distinzione reale significa dire che c'è distinzione di due cose; ora, egli fa notare, l'*esse* non può essere concepito come una cosa per la semplice ragione che non può esistere a parte: « in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicuius, particularis rationis essendi ». Goffredo aggiunge che, poiché l'essere include universalmente ciò che è, porlo come realizzato allo stato puro sarebbe ritornare alla dottrina di Parmenide, di modo che tutto ciò che è sarebbe realmente uno: « et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, quod falsum est ». Come noetico, Goffredo si collega ad una concezione dell'astrazione intellettuale d'aspetto simile a quella di san Tommaso e opposta alla dottrina agostiniana dell'illuminazione; ma egli accentua molto la passività dell'intelletto nella conoscenza, perché egli concepisce, un po' alla maniera di Avicenna, l'essenza intellegibile della cosa conosciuta come abbastanza reale per essere afferrabile tale e quale dall'intelletto. Goffredo sostiene, di

conseguenza, che l'intelletto non produce l'intellegibilità e l'universalità, né nelle cose, né nel fantasma, ma che l'intelletto agente pone il fantasma sotto una luce tale che, comparendo sola la quiddità o essenza dell'oggetto, essa può agire sull'intelletto possibile e farsi conoscere da noi. A questa passività dell'intelletto corrisponde quella della volontà. Goffredo giustifica questa tesi con un assioma che egli prende a prestito da Aristotele: è impossibile che una sola e medesima cosa, per sé presa e direttamente, muova immediatamente se stessa. Non può quindi esserci spontaneità assoluta della volontà, che è sempre mossa dal suo oggetto quanto alla determinazione del suo atto; e quanto all'esercizio stesso di quest'atto, essa non si muove che mediante il movimento deliberante della ragione. Goffredo giunge del resto a porre la motricità dell'oggetto come quella di una causa efficiente: « objectum effective movet voluntatem ». Rimane da salvare il libero arbitrio. Goffredo pensa di arrivarci ricordando che l'oggetto primo della volontà è il bene indeterminato. Non essendo nessun oggetto particolare il bene assoluto, la ragione non è mai determinata rigorosamente nel giudizio che su di esso pone, e questa fondamentale indeterminazione della ragione in rapporto all'oggetto ultimo del volere garantisce la radicale indeterminazione dei suoi atti. Qui siamo quindi all'opposto della spontaneità radicale del volere che affermerà Duns Scoto, di cui Goffredo di Fontaines è d'altra parte uno degli avversari d'elezione.

Forse non sarebbe impossibile mostrare per quali alterazioni del tomismo, d'altronde appena percettibili, Goffredo sia giunto a sostenere delle tesi che non s'incontrano tali e quali in san Tommaso. Comunque sia, le due dottrine non sono identiche, e con ciò si spiega come, nei primi decenni del secolo XIV, un certo numero di pensatori, parecchi dei quali sono stati suoi allievi, si siano impegnati in tesi che in principio ricordano quelle del tomismo, ma che continuano in realtà la dottrina assai diversa di Goffredo.

Delle ricerche recenti (E. Hocedez) hanno in parte messo in luce l'opera di un altro secolare, Pietro d'Auvergne, che insegnò teologia a Parigi verso il 1296 e morí vescovo di Chermont nel 1302. Autore di *Sophismata*, di numerosi Com-

menti alle opere di Aristotele e di *Quaestiones quodlibetales*, egli passa per essersi tenuto abbastanza vicino al tomismo, almeno nei suoi commenti, da essere incaricato di finire il commento incompiuto di san Tommaso sul *De coelo et mundo*, ma anche per essersene discostato in parecchi punti nelle sue *Quaestiones quodlibetales*. Non è impossibile che, quando la sua opera sarà meglio conosciuta, il posto di Pietro d'Alvernia nella storia della filosofia sia destinato ad ingrandirsi.

Il XII secolo aveva trovato, verso la fine, in Giovanni di Salisbury il testimone distaccato e un po' beffardo delle sue divergenze dottrinali. Il XIII secolo ha trovato verso la fine il suo in Enrico Bate, nato a Malines nel 1246, morto nel 1317. Poeta, musicista, non alieno alla danza, gaio e di umore faceto, egli si lasciò tuttavia sedurre dagli studi, e non c'è branchia del sapere che egli non abbia coltivato. Come Giovanni di Salisbury, Bate visse soprattutto vicino ai principi di cui era segretario, il che gli permise di soddisfare i suoi gusti di filosofo e di scienziato da uomo onesto, libero da scuole e da partiti che vi si trovano naturalmente in opposizione. Oggi lo conosciamo soprattutto per il suo *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, di cui le due prime parti, le sole per ora edite, fanno desiderare vivamente la pubblicazione delle altre ventuno.

Redatta su richiesta di Guido di Hainaut, vescovo di Utrecht, questa compilazione non si presenta come un'esposizione di un pensiero sistematico e nemmeno personale. Bate stesso avverte nella sua prefazione che egli spesso riporterà delle opinioni contraddittorie, ma che, poiché esse saranno accompagnate dalle loro motivazioni, il lettore potrà operare la sua scelta. La materia dell'opera è varia e le digressioni, annunciate del resto come tali, non vi mancano. Tuttavia si tratta di un'opera costruita con tutte le regole, che incomincia con il problema della sensazione, discute in seguito le questioni relative all'intelletto possibile, l'intelletto agente, alla materia (« Quarta pars quae totaliter est digressio »), studia successivamente i rapporti dell'intelletto col corpo, la pluralità degli intelletti, il problema delle idee, la struttura del corpo umano, la sua generazione, le operazioni dell'anima e il rapporto dell'intelletto con i diversi intellegibili, la veglia,

il sonno e i sogni, le meteore, apparizioni naturali o demoniache, il tempo, il movimento con i corpi celesti che lo causano e, infine, il primo principio da cui esso dipende. L'opera è scritta in uno stile libero da ogni tecnica scolastica, ma l'autore vi fa mostra di un'erudizione scientifica e filosofica tanto precisa quanto vasta. Egli utilizza principalmente il *Timeo* e il *Fedone* di Platone, Calcidio, Proclo, ed Ermete Trismegisto; Aristotele che egli spesso commenta coll'aiuto di Giovanni Filopono, al-Fārābī, Avicenna, Alhazen e Averroè. Benché non si possa ancora giudicare del suo pensiero nell'insieme, già sembra chiaro che, nell'accordo che egli cerca tra Platone e Aristotele, è Aristotele ad essere in genere sacrificato. Cosí, Bate si collega alla dottrina agostiniana della sensazione concepita come un'azione dell'anima su se stessa, e poiché egli sembra ammettere che le obiezioni di Aristotele contro le Idee non contraddicono realmente il pensiero autentico di Platone, si può pensare che, quando la sua opera sarà completamente pubblicata, si presenterà come una sintesi di spirito soprattutto platonico, ma nutrita di tutta la scienza aristotelica, araba ed ebraica conosciuta al suo tempo.

II - DA ALESSANDRO DI HALES A RAIMONDO LULLO

Il primo maestro francescano all'Università di Parigi fu Alessandro di Hales. Nato ad Hales, vicino a Gloucester, verso il 1170-1180, egli era già maestro di teologia all'Università di Parigi quando, nel 1231, prese tardivamente l'ordine dei Frati Minori. Una delle cattedre di teologia dell'università divenne, *ipso facto*, francescana. Fin dal 1238, peraltro, Alessandro la cedette al suo allievo Giovanni de la Rochelle, e morí il 15 agosto 1245. Il suo nome rimane legato ad una monumentale *Summa theologica*, di cui Ruggero Bacone già diceva, nell'*Opus minus*, che i Frati Minori «gli hanno attribuito questa grande Summa di enorme peso e non fatta da lui, ma da altri». Gli storici dei nostri tempi danno parzialmente ragione a Ruggero Bacone. La *Summa* attribuita ad Alessandro di Hales è in gran parte una compilazione. Essa esisteva già nel 1250, poiché san Bonaventura la cita nel Pream-

bolo della seconda parte del suo *Commento alle Sentenze*, ma non si sa quale possa esserne stata allora la composizione. Cosí come noi la conosciamo, essa comprende brani presi da Giovanni de la Rochelle, san Bonaventura, Guglielmo di Meliton, ecc. È assai difficile quindi basarsi su di un simile testo per conoscere il pensiero di Alessandro ed è forse attraverso la dottrina di san Bonaventura che sarà possibile farsene un'idea piú giusta, poiché questi dichiara espressamente di aver seguito in tutto le opinioni del suo padre e maestro. Si può del resto accertarsene su alcuni punti. Se l'inizio della *Summa* di Alessandro è opera sua, o, come sembra, riproduce il suo insegnamento, si vede in essa il maestro porre dei principi che il discepolo non aveva che da sviluppare. Per quanto se ne può giudicare, Alessandro si ispirava in teologia al pensiero di Agostino, nella forma che esso aveva assunto presso i Vittorini, ma egli doveva servirsi di questi principi per risolvere alcuni dei problemi che avevano incominciato a sorgere dal momento in cui s'era scoperto Aristotele. Se il suo pensiero ci sfugge nei particolari, possiamo ammettere, senza grande rischio di errore, che egli ha dato il primo impulso al gruppo di teologi francescani la cui opera doveva essere quella di assimilare il nuovo sapere filosofico coll'aiuto dei principi posti da sant'Agostino.

L'immediato successore di Alessandro alla cattedra francescana di teologia dell'Università di Parigi, Giovanni de la Rochelle, non vi insegnò che poco tempo, perché morí l'8 febbraio 1245, pochi mesi prima dello stesso Alessandro. Oltre a parecchie opere teologiche (*Summa de virtutibus*, *Summa de vitiis*, *Summa de articulis fidei*) egli ha lasciato una *Summa de anima* che lo mostra animato d'uno spirito filosofico molto sviluppato. Egli stesso, del resto, fa allusione, in un sermone, all'ostilità di coloro che a quel tempo si sforzavano di soffocare gli studi filosofici, e senza ambagi l'attribuisce all'influenza di Satana, che non vuole che i Cristiani siano colti. Cosí come egli la concepisce con Avicenna, l'anima razionale è una sostanza semplice, capace di vivificare il corpo e di compiervi molteplici operazioni. A differenza di Guglielmo d'Auvergne, che aveva sottolineato con forza l'identità dell'essenza dell'anima e delle sue facoltà, Giovanni de la Ro-

chelle introduce una distinzione specifica tra le facoltà. Per riconoscerle, basta partire dalla distinzione dei loro oggetti, da cui si risale a quella delle loro operazioni e, di là, alla distinzione delle stesse facoltà. La sua classificazione delle facoltà segue pressappoco quella dell'apocrifo agostiniano *De spiritu et anima* e pone al loro vertice, al di là dell'intelletto che conosce gli intellegibili creati (angeli, anime), l'intelligenza (*intelligentia*) che conosce il vero e il bene immutabile, cioè Dio. Si ottiene cosí la seguente serie ascendente di facoltà: il senso percepisce il corpo, l'immaginazione le somiglianze dei corpi, la ragione la natura dei corpi, l'intelletto gli spiriti creati, l'intelligenza lo Spirito increato.

Le sensazioni sono il risultato dell'azione esercitata sugli organi dai corpi, grazie alla mediazione dell'ambiente fisico che è per la vista il diafano, per l'udito l'aria, per l'odorato dei vapori esalati dagli oggetti, per il gusto la saliva, per il tatto la carne. I dati di questi sensi particolari sono accentrati dal « senso comune » descritto qui come incaricato di conservarli e di combinarli per formare i « sensibili comuni » (cioè comuni a parecchi sensi), come grandezza, movimento, riposo, numero e cosí via. Il senso comune, che Avicenna chiama *sensus formalis*, è un senso interno. Per liberare da queste immagini particolari o comuni le nozioni astratte, bisogna far intervenire la facoltà intellettiva (*virtus intellectiva*) che non è legata ad alcun organo particolare, ma è presente tutta intera nel corpo tutto intero: « est in toto corpore tota ». L'astrazione non consiste nel separare realmente gli elementi costitutivi dell'oggetto, ma nel considerarli a parte, grazie ad una valutazione (*aestimatio*) che li distingue gli uni dagli altri, raggruppando le somiglianze ed eliminando le differenze, ma senza liberarle completamente dal sensibile:

> La facoltà intellettiva, invece, apprende la forma corporea, la spoglia del movimento, di tutte le circostanze materiali e della sua stessa singolarità, e cosí l'apprende in se stessa, nuda, semplice ed universale. In effetti, se essa non fosse cosí denudata attraverso l'opera dell'intelletto, essa non potrebbe essere conosciuta come una forma comune predicabile di tutti gli individui. Si devono quindi distinguere questi gradi nell'ordine dell'astrazione della forma del corpo: in primo luogo, nei sensi, in secondo luogo nell'immaginazione, in terzo luogo nella valutazione (*aestimatio*), in quarto luogo nell'intelletto.

Nonostante l'influenza del *De spiritu et anima*, e a dispetto dei tratti avicenniani, questa psicologia rappresenta benissimo ciò che comunemente in seguito verrà conservato della dottrina di Aristotele, ma Giovanni de la Rochelle ha voluto inoltre mettere d'accordo la dottrina greco-araba dell'intelletto agente con la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina. Egli infatti ammette, nello stesso intelletto, la distinzione aristotelica dell'intelletto possibile in potenza riguardo agli intellegibili come una tavoletta sulla quale niente è ancora scritto, e dell'intelletto agente, che nella nostra anima è come la luce intellegibile di Dio stesso, e sempre in atto. L'aristotelismo ha quindi conseguito qui una vittoria decisiva, poiché, come Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino, e al contrario di Guglielmo d'Auvergne, Giovanni de la Rochelle attribuisce a ciascuna anima umana, presa individualmente, un intelletto agente che le è proprio e che è in essa come il segno lasciato da Dio sulla sua opera. Questo intelletto, egli dice esplicitamente, è la piú alta facoltà dell'anima: « intellectus agens, id est vis animae suprema », e noi non abbiamo bisogno di nient'altro per conoscere gli esseri materiali posti fuori di noi, né le facoltà o operazioni della nostra anima, e neanche i principi primi della conoscenza naturale. Fin da questo momento, almeno per l'essenziale, le basi di una teoria aristotelica e tomista della conoscenza sono dunque già poste. Se Giovanni de la Rochelle sembra nondimeno ammettere uno o piú intelletti agenti separati, non bisogna vedervi quindi altro che il desiderio di trovare un senso cristianamente accettabile ad una dottrina che, originariamente, non lo è. Si può chiamare, infatti, intelletto agente separato ogni sostanza spirituale distinta dall'anima, superiore ad essa e capace di agire su di lei per conferirle gratuitamente e dall'esterno conoscenze ch'essa non saprebbe acquisire con la luce naturale del suo intelletto agente. In questo senso gli angeli e Dio possono essere considerati come tanti intelletti agenti separati, gli angeli per istruire l'uomo su ciò che concerne gli angeli, Dio per istruirlo su verità soprannaturali, come la Trinità, che concernono soltanto Dio. Questi ampliamenti di lessico non cambiano nulla al fondo della dottrina. Se si aggiunge che Giovanni de la

Rochelle rifiuta la tesi di Gĕbīrōl sulla composizione di materia e forma nell'anima umana e negli angeli, si inclinerà indubbiamente a vedere nella sua psicologia la prova evidente della profonda influenza esercitata da Aristotele fin dalla prima metà del XIII secolo anche sui maestri francescani, ma la dottrina di san Bonaventura stava per riportare ben presto numerosi spiriti, soprattutto all'interno del suo ordine, ai principi di sant'Agostino.

San Bonaventura (Giovanni di Fidanza) nacque a Bagnorea, vicino a Viterbo, nel 1221, e pare che sia entrato nell'ordine dei frati minori nel 1238. Andò a Parigi per seguire all'Università i corsi di Alessandro di Hales, che piú tardi egli chiamerà suo padre e maestro, e nel 1248 vi conseguí la licenza. Dal 1248 al 1255 egli insegna all'Università di Parigi e vi occupa la cattedra riservata ai francescani dopo Alessandro di Hales. A questa data i disordini recati nell'insegnamento dalla « querelle » tra i maestri dell'Università e i Regolari lo decidono a sospendere le sue lezioni. Malgrado la campagna accanita condotta da Guglielmo di Saint-Amour per far interdire agli Ordini mendicanti l'insegnamento nell'Università di Parigi, il papa conferma Domenicani e Francescani nel diritto di occuparvi delle cattedre e, il 23 ottobre 1256, egli designa nominativamente i fratelli Tommaso d'Aquino dell'ordine dei Predicatori, e Bonaventura dell'ordine dei Minori ad occuparle. L'università tuttavia differí il loro accesso al grado di dottori e la loro ammissione nel numero dei maestri sino all'ottobre 1257. San Tommaso d'Aquino e san Bonaventura ricevettero il loro grado nello stesso giorno, ma già il frate minore era stato nominato Generale del suo Ordine e stava per abbandonare per sempre l'insegnamento. San Bonaventura morí verso la fine del Concilio di Lione, il 15 luglio 1274.

La prima condizione da rispettare, se si vuol studiare e capire san Bonaventura, è quella di considerare la sua opera in se stessa, anziché considerarla, come talvolta s'è fatto, come un abbozzo, piú o meno felice, di quella che san Tommaso realizzava contemporaneamente. La dottrina di san Bonaventura infatti è caratterizzata da uno spirito che le è proprio ed essa procede, per delle vie che ha scelto cosciente-

mente, verso un fine perfettamente definito. Questo fine è l'amore di Dio; e le vie che ci conducono ad esso sono quelle della teologia. La filosofia deve aiutarci a realizzare il nostro disegno, di modo che, seguendo le tracce dei suoi predecessori, aderendo volontariamente alle dottrine dei maestri, e specialmente del suo padre e maestro Alessandro di Hales di felice memoria, Bonaventura non esiterà tuttavia ad accogliere dalle nuove dottrine tutto ciò che gli permetterà di completare gli antichi: «non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere». Questo è lo spirito che anima la sua opera fondamentale, il *Commento alle sentenze*, e i suoi numerosi trattati ed opuscoli, come l'*Itinerarium mentis in Deum*, nei quali si trova sviluppata la sua dottrina.

L'anima umana è fatta per cogliere un giorno il bene infinito che è Dio, per riposarsi in lui e goderne. Di questo oggetto supremo verso cui tende, l'anima possiede fin da quaggiú una conoscenza imperfetta, ma molto sicura, che è quella della fede. Nessun'altra conoscenza ci dà una convinzione cosí profonda e incrollabile come questa. Il filosofo è meno sicuro di ciò che sa di quanto non lo sia il fedele di ciò che crede. E nondimeno è la stessa fede nella verità rivelata che è l'origine della speculazione filosofica. In effetti, laddove la ragione è sufficiente a determinare l'assenso, la fede non potrebbe trovar posto, perché noi possiamo apprenderlo razionalmente. Non è piú dunque per ragione, ma per amore di questo oggetto che noi facciamo atto di fede. Ed allora entra in gioco anche la speculazione filosofica. Colui che crede per amore vuol avere ragioni per la sua fede; niente è piú dolce per l'uomo che capire ciò che ama; cosí la filosofia nasce da un bisogno del cuore che vuole gioire piú pienamente dell'oggetto della sua fede.

Questo vuol dire che filosofia e teologia, distinte per i loro metodi, si continuano e si completano l'una con l'altra, al punto di presentarsi come due guide che ci conducono verso Dio. Tutta la nostra vita non è che un pellegrinaggio verso Dio: la strada che noi seguiamo, se siamo sulla buona via, è la via illuminativa; il fine ci è dato dalla fede, noi lo possediamo già, aderiamo ad esso con l'amore, ma con una

presa incerta e con un'adesione spesso vacillante, perché ci manca la conoscenza chiara sulla quale si fonderebbe un amore immutabile. L'amore perfetto e la gioia totale che l'accompagna ci attendono alla fine del pellegrinaggio in cui siamo impegnati. La strada può sembrare lunga, ma, se ben guardiamo, quante gioie annunciatrici della beatitudine celeste ci attendono lungo il cammino! Colui che segue la via illuminativa, credendo e sforzandosi di capire ciò che crede, ritrova in ciascuna delle sue percezioni, e in ciascuno dei suoi atti di conoscenza, Dio stesso nascosto all'interno delle cose. La dottrina di san Bonaventura si pone quindi esplicitamente e innanzitutto come un « itinerario dell'anima verso Dio »; essa insegna « quo modo homo per alias res tendat in Deum », ed è per questo che tutta la sua filosofia giunge a mostrare un universo in cui ciascun oggetto ci parla di Dio, ce lo rappresenta a suo modo e ci invita a volgerci verso di lui. Se la vita non è che un pellegrinaggio verso Dio, il mondo sensibile è la strada che a lui ci conduce; gli esseri che la costeggiano sono altrettanti segni che possono dapprima sembrarci enigmatici, ma se li esaminiamo attentamente, la fede aiutata dalla ragione decifrerà sotto caratteri sempre differenti una unica parola, un appello sempre uguale: Dio.

Impegniamoci dunque sulla via illuminatrice. Ma invano ci metteremmo in cammino se ignorassimo le condizioni del nostro progresso. Prima del peccato originale l'uomo poteva gioire tranquillamente della contemplazione di Dio, e per questo Dio l'aveva posto in un paradiso di delizie. Ma dopo il peccato e per esso, l'uomo è colpito dall'ignoranza nello spirito e dalla concupiscenza nella carne. Ci occorre quindi ora uno sforzo costante della volontà e l'aiuto della grazia divina per risollevare verso Dio un viso che abbiamo volto verso la terra. Per giungere alla sapienza bisogna ottenere con la preghiera la grazia riformatrice, la giustizia purificatrice e la scienza illuminatrice. La grazia è il fondamento di una volontà retta e di una ragione chiaroveggente; dobbiamo quindi dapprima pregare, in seguito vivere santamente, essere finalmente attenti alle verità che si scopriranno, e, contemplandole, elevarci progressivamente fino alla sommità, « ubi videatur Deus deorum in Sion ».

L'esigenza di questa purificazione non risulta, come si è creduto, da una confusione tra filosofia e mistica in cui sarebbe caduto san Bonaventura. Se la nostra mente è ottenebrata dal peccato, un semplice sforzo della ragione naturale non potrà renderci intellegibili l'universo e le cose. Dobbiamo prima combattere le conseguenze del peccato e rimettere i nostri mezzi conoscitivi in una condizione piú simile che è possibile a quella in cui li abbiamo ricevuti. Allora soltanto la via illuminativa ci è aperta e il senso offuscato dell'universo torna ad esserci intellegibile. Dio, creatore dell'universo, è la verità essenziale, trascendente. Dio non è vero in rapporto ad altro, poiché egli è l'essere totale e supremo; sono le altre cose, invece, che saranno vere in rapporto a lui.

Se è cosí, sta per apparirci il significato delle cose e capiremo come il mondo possa condurci a Dio. La verità delle cose, paragonata al loro principio, consiste nel rappresentare, cioè nell'imitare la prima e suprema verità: « in comparatione ad principium dicitur veritas: summae veritatis et primae repraesentatio ». È questa somiglianza tra le creature e il creatore che ci permetterà di sollevarci dalle cose fino a Dio. Non però che questa somiglianza implichi una partecipazione delle cose all'essenza di Dio, perché non c'è niente di comune tra Dio e le cose. E non può darsi nemmeno che questa somiglianza consista in una fedelissima imitazione di Dio, perché il finito non può affatto imitare l'infinito e tra Dio e le cose ci sono sempre piú differenze che somiglianze. La somiglianza reale che esiste tra il Creatore e le creature è una somiglianza di espressione. Le cose stanno a Dio come i segni al significato ch'essi esprimono; esse costituiscono quindi una specie di linguaggio, e l'universo intero non è che un libro nel quale si legge ovunque la Trinità: « creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix ». E se si chiedesse perché Dio ha creato il mondo su questo piano, la risposta da dare sarebbe semplicissima: il mondo non ha altra ragione d'essere che quella di esprimere Dio, è un libro che è stato scritto soltanto per essere letto dall'uomo e per richiamarlo incessantemente all'amore del suo autore: « primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum ». La via illuminata risalirà

quindi il corso delle cose per innalzarci a Dio di cui esse sono l'espressione.

Tre tappe fondamentali segneranno i momenti di questa ascesa. La prima consiste nel ritrovare le *vestigia* di Dio nel mondo sensibile, la seconda consiste nel ricercare la sua *immagine* nella nostra anima, la terza supera le cose create e ci introduce nelle gioie mistiche della conoscenza e dell'adorazione di Dio.

Ritrovare Dio grazie alle vestigia ch'egli ha lasciato nelle cose significa « entrare nella via di Dio », e significa anche ritrovare lungo la strada tutte le prove della sua esistenza che ordinariamente si ricavano dall'osservazione del sensibile. Ma ciò che caratterizza l'atteggiamento di san Bonaventura è il fatto che egli non s'arresta affatto alla loro elaborazione tecnica: egli ci invita a cogliere Dio direttamente presente sotto il movimento, la misura, la bellezza e la disposizione delle cose; meglio ancora, egli pensa evidentemente che si possa dedurre l'esistenza di Dio partendo da qualunque cosa, di modo che, per uno spirito e un cuore purificati, ogni oggetto e ogni aspetto di ciascun oggetto tradisce la presenza segreta del suo creatore. Per questo la dialettica dell'*Itinerarium* tende molto piú a moltiplicare i punti di vista dai quali noi cogliamo Dio che ad obbligarci a giungere a lui attraverso un piccolo numero di passaggi. Si tratta soprattutto, in fondo, di aprire gli occhi: da questo momento si vede Dio ovunque.

> Lo splendore delle cose ce lo rivela, se non siamo ciechi: esse gridano Dio ai nostri orecchi e, se non fossimo sordi, ci desteremmo; bisogna, infine, essere muti per non lodare Dio in ciascuno dei suoi effetti, e folli per non riconoscere, a tanti indizi, il primo principio.

E tuttavia questo non è ancora che il primo grado dell'ascesa e tutte queste luci non sono ancora che delle ombre. Le prove attraverso il mondo sensibile che egli, presentandocele, ci dà come accecanti evidenze, sembrano a san Bonaventura solo degli esercizi mentali quando pensa alla prova piú decisiva che ci offre quest'immagine di Dio che è l'anima nostra. Considerando il mondo sensibile noi possiamo in effetti ritrovarvi l'ombra di Dio perché tutte le proprietà

delle cose richiedono una causa: possiamo anche trovarvi le sue vestigia cercando nell'unità, la verità e la bontà che esse possiedono l'impronta della loro causa efficiente, formale e finale: ma, nell'uno e nell'altro caso noi volgiamo le spalle, per cosí dire, alla luce divina di cui nelle cose cerchiamo solo dei riflessi. Cercando Dio nella nostra anima, invece, noi ci volgiamo verso Dio stesso; il che fa sí che noi troviamo in essa non piú un'ombra o un vestigio, ma l'immagine stessa di Dio; è perché egli non ne è soltanto la causa, ma anche l'oggetto.

Osserviamo infatti che l'idea di Dio è implicita nella piú semplice delle nostre operazioni intellettuali. Per definire pienamente una qualunque sostanza particolare, bisogna richiamarsi a principi sempre piú elevati finché si arriva all'idea di un essere per sé: « nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae ». Il nostro intelletto non giunge quindi a cogliere pienamente i suoi oggetti che grazie all'idea di essere puro, totale ed assoluto; è la presenza in noi dell'idea di perfetto e di assoluto che ci permette di conoscere il particolare come imperfetto e relativo.

Andiamo oltre. Non soltanto, come sant'Agostino già aveva dimostrato, il nostro spirito mutevole ed incerto non potrebbe comprendere, senza l'aiuto di Dio, delle verità immutabili e necessarie, ma inoltre noi troviamo Dio direttamente ogni volta che scendiamo abbastanza profondamente in noi stessi. Il nostro intelletto è congiunto alla stessa verità eterna; abbiamo in noi naturalmente infusa l'immagine di Dio: « similitudo quaedam Dei non abstracta sed infusa »; come noi conosciamo direttamente la nostra anima e le sue operazioni, cosí conosciamo Dio senza l'aiuto dei sensi esterni: « anima novit Deum sine adminiculo sensuum exteriorum ». Se quindi l'esistenza di Dio sembrasse mancare di evidenza, questo non potrebbe essere che mancanza di riflessione da parte nostra. Se la concupiscenza e le immagini sensibili non interpongono i loro veli tra noi e la verità, diventa inutile provare che Dio esiste; ciò diventa evidente.

Si capisce facilmente che in tale stato d'animo san Bonaventura faccia buona accoglienza all'argomento ontologico

di sant'Anselmo e lo incorpori tale e quale nella sua dottrina. Forse si potrebbe dire che per la prima volta questo argomento acquista tutto il suo valore e si fonda su di una piena coscienza delle condizioni che esso presuppone, nella dottrina del dottor Serafico. Il fatto è che qui noi non affermiamo piú la presenza di Dio perché ne acquistiamo la conoscenza; al contrario, noi conosciamo Dio perché egli ci è già presente: « Deus praesentissimus est ipsi animae et eoipso conoscibilis ». Se è la presenza di Dio che fonda la conoscenza che di lui abbiamo, è sottinteso che l'idea che noi abbiamo di Dio ne implica l'esistenza. Essa la implica precisamente perché l'impossibilità in cui noi ci troviamo di pensare che Dio non esista risulta immediatamente dalla necessità intrinseca della sua esistenza: « Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse ». È dunque la necessità di Dio stesso che, illuminando costantemente la nostra anima, rende impossibile per noi pensare che Dio non esista, né di sostenerlo senza contraddizione. Quando si prende coscienza di questo fatto, si vede che la nozione stessa di Dio implica la sua esistenza. Poiché egli è l'essere puro e semplice, immutabile e necessario, è una sola e medesima cosa dire che Dio è Dio, o dire che egli esiste: « si Deus est Deus, Deus est ».

È sottinteso che san Bonaventura non ci attribuisce tuttavia un'idea definita e un concetto chiaro dell'essenza divina. Ciò che è inseparabile dal nostro pensiero ed impresso profondamente in esso (« veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa ») è l'affermazione dell'esistenza di Dio, non assolutamente la comprensione della sua essenza. San Bonaventura non ignora le obiezioni cosí precise che san Tommaso d'Aquino rivolge, nella stessa epoca, contro l'argomento ontologico, ma egli ne contesta la portata. Ugo di san Vittore aveva già detto che Dio ha dosato la conoscenza che noi abbiamo di lui in maniera tale che noi non possiamo mai né sapere ciò che egli è, né ignorare che egli è. Questa è anche la formula a cui si riallaccia san Bonaventura, d'accordo, anche in questo punto, con la tradizione.

Noi potremmo superare a sua volta questa seconda tappa dell'itinerario dell'anima verso Dio e chiedere alla mistica la gioia inesprimibile della presenza divina; ma, uscendo dal-

l'esprimibile, usciremmo forse dalla filosofia. Qui, dice lo stesso san Bonaventura, bisogna concedere poco alla parola e alla penna, e concedere tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo. Lasciamo quindi queste altre ragioni e chiediamoci piuttosto quale concezione dell'anima umana e della conoscenza implicassero simili prove dell'esistenza di Dio.

L'anima è essenzialmente una, ma le sue facoltà, o potenze, si diversificano secondo la natura degli oggetti ai quali essa si applica. Essa può farlo del resto, perché essa stessa è contemporaneamente una sostanza intellegibile completa in sé, al punto che può sopravvivere alla morte del corpo, e la forma del corpo organizzato che essa anima. In quanto anima il corpo essa esercita le sue funzioni sensitive negli organi dei sensi. La conoscenza sensitiva comporta in primo luogo un'azione esercitata da qualche oggetto esterno e subita da un organo sensoriale. In piú, e Bonaventura sembra qui cedere ad Aristotele un po' del terreno che occupava Agostino, l'anima stessa subisce spiritualmente quest'azione in quanto proprio essa è animatrice del corpo, ma reagisce subito, dando un giudizio (*judicium*) sull'azione che ha appena subito e questo giudizio è la conoscenza sensibile. Bonaventura sembra dunque voler conciliare la dottrina aristotelica della sensazione concepita come passione del composto umano con la teoria agostiniana e plotiniana della sensazione concepita come un'azione dell'anima.

Le immagini sensibili sono i dati da cui l'intelletto astrae la conoscenza intellegibile; l'astrazione è l'opera dell'intelletto possibile che, volgendosi verso queste immagini, esercita le operazioni necessarie per ritenere di questi dati particolari soltanto il loro elemento comune ed universale. San Bonaventura sembra attenersi al piano puramente psicologico dell'astrazione intesa come uno sforzo di attenzione, di scelta e di raggruppamento dei dati sensibili da parte della ragione. L'intelletto possibile non è dunque per sé potenza pura, il che sarebbe un confonderlo con la materia; esso è una facoltà attiva dell'intelletto che prepara le nozioni intellegibili e le accoglie in sé. Lo si chiama « possibile » perché da solo non sarebbe sufficiente a questo compito. Ogni anima umana possiede in effetti, oltre al suo intelletto possibile, il suo intel-

letto agente, la cui funzione è quella di illuminare l'intelletto possibile e di renderlo capace di effettuare l'astrazione. Osserviamo d'altra parte che, come l'intelletto possibile non è privo di ogni attualità, l'intelletto agente non è esente da ogni potenzialità. Atto puro, esso sarebbe un'Intelligenza agente separata, come quella di cui parla Avicenna, e che Bonaventura ben conosce, ma che non ammette a nessun costo. In fondo, intelletto agente e intelletto possibile sono due funzioni distinte di una sola e medesima anima nel suo sforzo per assimilare ciò che il sensibile contiene di intellegibilità.

Questo sforzo d'astrazione non è d'altronde nemmeno sempre necessario; esso s'impone soltanto quando il nostro pensiero volge la sua «faccia inferiore» verso i corpi per acquisirne la scienza, non quando esso volge la sua «faccia superiore» verso l'intellegibile per acquisire la sapienza. In effetti, il ricorso alla conoscenza sensibile è necessario all'intelletto per conoscere tutto ciò che gli è estraneo, cioè per conoscere tutto ciò che non è lui stesso e Dio. Tutti i prodotti delle arti meccaniche e tutti gli oggetti naturali gli sono estranei; la conoscenza dei primi gli è estranea come esterna, la conoscenza degli altri gli è estranea come inferiore, e per l'una come per l'altra l'intervento dei sensi è necessario. Ma tutto è diverso quando l'intelletto si volge verso l'anima, sempre presente a se stessa e verso Dio che ancor piú gli è presente. Questa volta non sarà piú Aristotele ad averla vinta ma Platone. Dal momento in cui noi andiamo al di là degli oggetti sensibili per elevarci alle verità intellegibili, facciamo appello ad una luce interiore che si esprime nei principi della scienza e della verità naturale innati all'uomo. L'anima stessa, i principi della filosofia che essa contiene e la luce divina che ce li fa conoscere dipendono da un ordine di conoscenza superiore di cui la sensibilità non fa piú parte. San Bonaventura qui non fa nessuna confusione tra due filosofie di cui ignorerebbe l'opposizione fondamentale: egli invece tenta, con cognizione di causa, la sintesi di Aristotele e di Platone. Diciamo meglio, egli crede di rinnovare la tradizione di una sintesi che già il genio di sant'Agostino avrebbe realizzato. Aristotele ha saputo parlare il linguaggio della scienza e ha ben visto, contro Platone, che non ogni conoscenza si elabora

nel mondo delle idee. Platone ha parlato il linguaggio della sapienza affermando le ragioni eterne e le Idee; Agostino, illuminato dallo Spirito Santo, ha saputo parlare entrambi i linguaggi: «uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino». Se sant'Agostino ha potuto realizzare questa sintesi, è grazie alla sua dottrina dell'illuminazione dell'intelletto da parte delle Idee di Dio. San Bonaventura ha fatto sua questa dottrina e l'ha trasmessa ai suoi discepoli. Essa consiste essenzialmente nello spiegare la presenza di verità necessarie nel pensiero umano con l'azione diretta e immediata delle Idee divine sul nostro intelletto. La formula abituale del problema, in Bonaventura, consiste nel chiedere come l'intelletto umano possa raggiungere una conoscenza certa (*certitudinalis cognitio*). Una conoscenza certa presenta due caratteri: essa è immutabile quanto all'oggetto conosciuto e infallibile quanto al soggetto conoscente. Ora, né l'uomo è un soggetto infallibile, né gli oggetti che egli raggiunge sono immutabili. Se l'intelletto umano, quindi, possiede delle conoscenze sicure, è perché le Idee divine stesse, che sono degli intellegibili immutabili, illuminano l'intelletto umano nella sua conoscenza degli oggetti corrispondenti. Le Idee non intervengono piú come oggetti conosciuti perché esse sono Dio stesso, la cui vista ci è quaggiú inaccessibile; esse agiscono sull'intelletto umano, per contatto immediato, ma con un'azione semplicemente regolatrice. Grazie a loro, noi non vediamo piú soltanto ciò che è, ma l'accordo o il disaccordo di ciò che è con ciò che deve essere. È perché le Idee divine giudicano il nostro intelletto, che a sua volta esso diventa capace di giudicare.

Sarebbe imprudente voler fissare in una sola formula questa complessa dottrina della conoscenza. Non ci si allontanerebbe tuttavia dalla verità dicendo che san Bonaventura spiega ogni vera conoscenza dell'intellegibile con l'azione e la presenza in noi di un raggio affievolito della luce divina. Diciamo raggio affievolito perché san Bonaventura dichiara sempre che noi non raggiungiamo mai le ragioni eterne o Idee quali esse sono in Dio, ma come loro riflesso e noi non ne vediamo che confusamente solo quello che può vederne una creatura « cum propria ratione creata ». Ma è sicuro d'al-

tra parte che le Idee divine, o ragioni eterne, sono proprio la regola immediata delle nostre conoscenze. Non è semplicemente *con* le ragioni eterne, è *nelle* ragioni eterne che noi vediamo la verità; san Bonaventura su questo punto è formale, e respinge lui stesso questa attenuazione fondandosi sulla dottrina di sant'Agostino. Il suo pensiero è cosí fermo su questo punto, e la sua convinzione cosí certa, che egli accetta anche le ultime conseguenze che se ne potrebbero trarre. Se ogni conoscenza vera suppone che noi raggiungiamo le ragioni eterne, e se noi non raggiungiamo che confusamente queste ragioni eterne, non ne segue che noi, quaggiú, non abbiamo nessuna conoscenza pienamente fondata? Indubbiamente, risponde san Bonaventura, e bisogna convenirne. Noi abbiamo quaggiú delle conoscenze certe e chiare perché i principi creati che Dio ha posto in noi e per i quali noi conosciamo le cose, ci appaiono chiaramente e senza veli. Ma questa conoscenza chiara e certa non è completa; le manca sempre il suo fondamento ultimo, perché se i principi della conoscenza sono chiari, le idee eterne, la cui azione regola il nostro intelletto sottomettendolo a questi principi, sfuggono quaggiú alla nostra vista, e sono esse, tuttavia, a conferire ai principi il loro valore. Se quindi si dicesse che noi in questa vita non conosciamo nulla d'una conoscenza piena, non ci sarebbe, in questo, grave inconveniente: « si diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie non esset magnum inconveniens ».

Perché questo duplice aspetto dell'umana conoscenza? Perché l'uomo si trova posto in una situazione intermedia, senza dubbio infinitamente piú vicino alle cose che a Dio, ma tuttavia tra Dio e le cose. Si può considerare la verità secondo che essa è in Dio, nella nostra anima o nella materia, e se noi la consideriamo nella nostra anima vedremo ch'essa è in rapporto con la verità in Dio come con la verità nella materia. L'anima, centro posto tra i due estremi, si volge per la sua parte superiore verso Dio e per la sua parte inferiore si volge verso le cose. Di ciò che è al di sotto di lei essa riceve una relativa certezza; da ciò che sta al di sopra di lei essa riceve una certezza assoluta: «ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem

simpliciter». Sacrificare o Aristotele o Platone significa dimenticare uno dei due aspetti della natura umana.

Dato che ci siamo fondati sulle creature per elevarci sino a Dio, l'abbiamo raggiunto immediatamente come creatore. Il problema che ora si pone è di sapere se il mondo è eterno o se ha avuto inizio nel tempo. Aristotele ed Averroè ritengono che l'universo sia eterno come il movimento che vi si dispiega. San Tommaso riterrà che le prove prodotte in favore dell'eternità del mondo non sono decisive, ma che ve ne sono di piú decisive in favore della creazione nel tempo; e cosí la creazione nel tempo sarà ritenuta vera soltanto sulla testimonianza della rivelazione. San Bonaventura si attiene su questo punto piú fermamente che mai alla tradizione, ed egli rifiuta la minima concessione al pensiero di Aristotele. Ciò che per lui è dimostrato è che è contraddittorio ammettere che il mondo sia esistito dall'eternità. Se l'universo continuasse ad esistere dopo un tempo infinito già trascorso, bisognerebbe ammettere che l'infinito può aumentare dato che dei giorni nuovi si aggiungono ai vecchi; o che di due numeri egualmente infiniti come quello delle rivoluzioni lunari e quello delle rivoluzioni solari, l'uno è dodici volte maggiore dell'altro; o che il mondo non ha avuto limite iniziale, e di conseguenza non ha potuto arrivare al limite attuale poiché la durata da trascorrere sarebbe stata infinita. Osserviamo infine che non potrebbe esistere simultaneamente un'infinità di oggetti o di individui; ora se il mondo fosse eterno, vi sarebbe un'infinità di uomini, e vi sarebbe quindi ancora attualmente un'infinità di anime immortali, il che è contraddittorio. Noi dunque dobbiamo, non soltanto per la fede, ma anche per la ragione, riconoscere che è impossibile porre l'universo creato come coeterno a Dio.

Se ora consideriamo la struttura stessa della creazione constateremo dapprima che in tutte le cose create l'essenza è realmente distinta dall'esistenza. In altri termini nessuna creatura è per se stessa la ragione sufficiente della sua esistenza, ciascuna di esse richiede l'efficacia di un creatore; cosí viene scartato il panteismo. Ma, inoltre, tutti gli esseri creati sono composti di materia e di forma, cioè semplicemente di possibile e di atto. In se stessa la materia non è necessariamente

né corporea né materiale; essa diventa questo o quello soltanto secondo la forma che riceve. Se soltanto Dio è atto puro, è necessario che in ogni essere finito il lato da cui viene limitata la sua attività lasci posto ad una certa possibilità di essere, ed è proprio questo che si chiama materia. Cosí gli angeli e le anime umane, dato che gli uni e le altre sono delle sostanze, sono composti di una materia spirituale e della forma che la determina.

Se è cosí, non è piú la sola materia a poter costituire il principio d'individuazione. Una cosa esiste solo perché ha una materia, ma è quello che è solo perché questa materia è determinata da una forma. L'unione della materia e della forma, ecco quindi il vero principio di individuazione. Ma combinando questa teoria dell'individuazione con quella della materia universale, otteniamo due nuove conseguenze. La prima è che non si sarà obbligati ad ammettere con san Tommaso che l'angelo, perché privo di materia, non può essere che una specie individuale piuttosto che un vero individuo. La seconda è che non avremo nessuna difficoltà a spiegare la sopravvivenza dell'anima dopo la distruzione del corpo. L'uno e l'altra in effetti non sono delle sostanze incomplete la cui unione costituirebbe l'uomo, sostanza completa. L'anima è già una forma completa per se stessa, composta dalla sua materia e dalla sua forma, indipendentemente dal corpo che a sua volta essa informerà. L'anima s'impadronisce del corpo già costituito e gli conferisce la sua ultima perfezione, ma essa conserva la sua perfezione propria distaccandosene.

Due altre dottrine finiscono di dare alla fisica di san Bonaventura il suo caratteristico aspetto. In primo luogo la tesi della pluralità delle forme. Ogni essere implica altrettante forme quante sono le diverse proprietà che egli possiede; in ogni cosa si scoprirà dunque una molteplicità di forme che si dispongono gerarchicamente in modo da costituire un'unità. Ciò è vero per i corpi piú semplici ed anche per gli elementi. Un corpo, infatti, implica sempre almeno due forme differenti; l'una, che è generale e comune a tutti, è la forma della luce alla quale partecipano tutte le cose; l'altra, o le altre, che gli sono particolari e che sono le forme dei misti, o degli elementi. San Bonaventura accoglie infine nella sua

dottrina, sotto la duplice pressione della ragione e di sant'Agostino, la concezione stoica delle ragioni seminali. La materia, che per se stessa sarebbe completamente passiva, riceve immediatamente una determinazione virtuale dalle forme sostanziali che sono in sé allo stato latente, aspettando che piú tardi esse, sviluppandosi, la informino. Tutti i fenomeni e tutti gli esseri dell'universo si spiegano cosí con lo sviluppo in forme di ragioni seminali primitive la cui prima origine è Dio.

Da questo abbozzo si vede che la dottrina di san Bonaventura è stata designata non senza ragione col nome di agostinismo. Anche se gli accade di combinare Ibn-Gĕbīrōl con sant'Agostino, i principi di questa concezione di Dio, della conoscenza umana e della natura delle cose sono presi a prestito proprio dalla filosofia agostiniana. Ma, anche dopo aver ridistribuito tra le loro numerose fonti tutti gli elementi di questa sintesi, bisognerebbe ancora riconoscere l'esistenza di uno spirito di san Bonaventura e di un atteggiamento veramente personale. Spesso, leggendo i suoi *Opuscoli* o anche il suo *Commento alle Sentenze*, si ha l'impressione di essere in presenza di un san Francesco d'Assisi che s'abbandonasse a filosofare. La fiduciosa facilità e l'intenerita emozione, con cui san Bonaventura scopre sotto le cose il volto stesso di Dio, sono appena piú complesse dei sentimenti del Poverello che legge a libro aperto il bel libro d'immagini della natura. Senza dubbio i sentimenti non sono dottrine, ma possono produrne. A questa emozione costante di un cuore che si sente vicino a Dio dobbiamo il rifiuto di seguire fino alle sue conseguenze estreme la filosofia di Aristotele e l'ostinata conservazione di un intimo contatto tra la creatura e il suo creatore. Cosí saranno salvaguardati, nel momento stesso in cui l'aristotelismo di san Tommaso sta per trionfare, i diritti di una tradizione filosofica di cui, nello stesso XVII secolo, la dottrina di Malebranche testimonierà la permanente validità.

« È, abbiamo detto, un mistico », scrive l'Hauréau di san Bonaventura, ed aggiunge con quella sicurezza di giudizio che lo caratterizza: « ma il suo misticismo non è banale come, ad esempio, quello di san Bernardo; esso è teorico ». Questo riconoscimento significa indubbiamente che, a differenza di san Bernardo, san Bonaventura ha fatto appello alle risorse della

filosofia propriamente detta per costruire la sua sintesi dottrinale. Intesa cosí, la formula è esatta, ma l'unità della dottrina di san Bonaventura era quella di uno spirito che si appropria di tesi d'origine talvolta differente ma collegate da profonda affinità, piuttosto che quella di un sistema costruito dialetticamente partendo da principi posti una volta per tutte. Non è inesatto, tuttavia, qualificare come agostinismo questa dottrina e quelle che se ne sono ispirate. Senza dubbio, qui non si tratta piú della pura dottrina di sant'Agostino, ma si osserverà in primo luogo che esse si sono generalmente richiamate a lui, talvolta violentemente e contro le novità del tomismo, e si deve inoltre ravvisare in tutte la persistenza di un nucleo agostiniano che resisterà a lungo alla progressiva disgregazione dell'insieme: la tesi, veramente centrale in questa dottrina, dell'illuminazione divina. La composizione ilomorfica delle sostanze spirituali poteva richiamarsi ad alcuni testi di Agostino, ma le sue stesse formule venivano da Gĕbīrōl ed essa sarà la prima a cedere; la pluralità delle forme resisterà piú a lungo grazie all'appoggio che troverà nella dottrina di Avicenna, ma nemmeno essa era autenticamente agostiniana; le ragioni seminali e l'illuminazione divina potevano invece richiamarsi a buon diritto a sant'Agostino con la precisa psicologia ed epistemologia che quest'ultima tesi implica, e si può dire che ciò che spesso si chiama « l'antica scuola francescana » non vivrà piú quando, almeno provvisoriamente, non ci sarà piú nessuno a sostenerle.

I rappresentanti di questo complesso agostiniano s'incontrano un po' ovunque nel XIII secolo, a Parigi, a Oxford, in Italia; gli ambienti universitari, allora, erano comunicanti poiché, passando dall'uno all'altro, non si usciva dalla cristianità. Questi agostiniani appartengono a tutti gli ordini religiosi, ma per la maggior parte sono dei Padri Minori, e stiamo per studiare i membri di questo gruppo. Alcuni dei loro nomi non sono per noi ancora che i simboli di opere considerevoli, in gran parte inedite e di conseguenza poco note, il cui significato forse un giorno apparirà diverso da quello che oggi si può loro attribuire. Non ci si aspetta certo questa sorpresa per ciò che concerne Eustachio di Arras (morto nel 1291), celebre predicatore francescano, autore di questioni

quodlibetali e di commenti all'*Etica nicomachea* e alle *Sentenze*. Questo discepolo di san Bonaventura ci appare infatti, nei testi già pubblicati, come un risoluto sostenitore della dottrina dell'illuminazione divina. Per spiegare la nostra conoscenza dei corpi, egli ammette che la loro forma sostanziale può raggiungere l'intelletto attraverso il senso, il che fa pensare che, malgrado la sua terminologia aristotelica, le forme sostanziali di cui egli parla non differiscano affatto dalle forme quali le concepiva Agostino. Un altro discepolo di san Bonaventura, Gualtiero di Bruges (m. 1307), ha lasciato un *Commento* alle *Sentenze* quasi completamente inedito e delle importanti *Quaestiones disputatae*, pubblicate nel 1928 (E. Longpré), che sono testimonianza della sua fedeltà ai principi di sant'Agostino. Egli stesso ha dichiarato di fidarsi piú di sant'Agostino che del Filosofo, e la cosa si può verificare anche sui pochi testi di cui disponiamo. Composizione ilomorfica delle sostanze spirituali (anime e angeli), conoscenza diretta che l'anima ha di se stessa, dottrina dell'illuminazione divina, evidenza dell'esistenza di Dio, altrettante tesi bonaventuriane che Gualtiero deve aver insegnato a Parigi verso il 1267-1269, e che derivano tutte dal complesso agostiniano.

L'opera dell'illustre allievo italiano di san Bonaventura, Matteo d'Acquasparta (1240 circa - 1302), è anch'essa in gran parte inedita, ma ne sono stati pubblicati degli importanti frammenti, ed essa è stata studiata meglio di quella di Gualtiero di Bruges. Il suo *Commento alle Sentenze* (quasi completamente inedito) e le *Quaestiones*, già edite, lo mostrano preoccupato di difendere e puntualizzare la dottrina di san Bonaventura, tenendo conto delle obiezioni ch'essa aveva fatto sorgere e dello stato della questione nel momento in cui egli scriveva. È uno spirito chiaro e preciso, aiutato da una facilità di esposizione che fa della sua opera un commento estremamente prezioso della dottrina del maestro. Il sottofondo filosofico delle questioni vi appare spesso, nel corso delle analisi minuziosamente dettagliate che egli ne fa, piú nettamente che in san Bonaventura stesso. Vi si ritrovano le tesi classiche dell'agostinismo del XIII secolo, ma sostenute, questa volta, contro l'influenza tomista che incominciava a metterle in pericolo. Cosí Matteo d'Acquasparta sostiene la composizione

ilomorfica dell'anima, ma pensando che bisogna sostenerla perché la distinzione di essenza ed esistenza, per lui puramente verbale, non basterebbe a distinguere la creatura dal creatore. Egli sostiene ugualmente la spiegazione bonaventuriana dell'individuazione per la materia e per la forma, ma sostenendola contro la soluzione tomista del problema che spiega l'individuazione per la materia e la quantità. La dottrina delle ragioni seminali si oppone in lui alla dottrina tomista della causalità, e nello stesso spirito egli tenta di chiarire nei minimi dettagli la tesi bonaventuriana e agostiniana dell'illuminazione divina. Con la coerenza di idee e la logica che egli pone in tutte le sue imprese metafisiche, Matteo d'Acquasparta non esita a spingere quest'ultima tesi fino alle sue ultime conseguenze. Poiché all'uomo non è possibile nessuna conoscenza assolutamente certa senza l'azione regolatrice che sul suo intelletto esercitano le idee divine, si può dire senza gravi inconvenienti che solo la teologia è capace di risolvere completamente il problema della conoscenza. Siamo esattamente all'opposto della distinzione delle due scienze richiesta nella stessa epoca da san Tommaso d'Aquino.

La stessa tradizione si conserva fino all'inizio del XIV secolo nelle opere di una serie di teologi il cui accordo fondamentale non impedisce loro di distinguersi per il modo in cui l'interpretano. Il francescano inglese Ruggero Marston, che insegnò successivamente ad Oxford e a Cambridge, fu poi ministro della provincia francescana d'Inghilterra dal 1292 al 1298, si presenta ancora come un risoluto sostenitore dell'illuminazione agostiniana. Essa del resto si accorda senza fatica nel suo pensiero con l'insegnamento dei filosofi. Interpretando Aristotele come al-Fārābī e Avicenna, egli dichiara esplicitamente che l'intelletto agente, in effetti, è una sostanza separata, ma che questa sostanza separata e illuminatrice è Dio. D'altra parte, Ruggero Marston non intende risalire fino a Guglielmo d'Auvergne oltre san Bonaventura. Egli ammette che ciascun uomo ha il suo intelletto agente. Di conseguenza la sua teoria della conoscenza si presenta come un edificio di stile composito la cui base aristotelica regge una sovrastruttura agostiniana. Partendo dalla sensazione e dall'immagine egli spiega la formazione dei concetti con l'astra-

zione che opera l'intelletto agente dell'anima razionale, ma egli richiede inoltre l'intervento della luce divina, aggiunta alla luce naturale dell'intelletto, per spiegare la possibilità della conoscenza certa. Per lui, come per Matteo d'Acquasparta e per san Bonaventura, il difficile è precisare il modo di questa azione illuminatrice che, subíta dall'intelletto agente individuale, diventa a sua volta il principio formale della nostra conoscenza delle verità instabili. Ruggero Marston ha chiara coscienza di questa difficoltà, ma egli non pensa nemmeno per un istante di abbandonare la posizione di sant'Agostino. Quelli che sostengono che l'intelletto agente creato basta alla conoscenza del vero senza illuminazione divina complementare gli sembrano in errore; ma se essi pretendono di giustificare la loro tesi con l'autorità di sant'Agostino, come faceva allora san Tommaso d'Aquino, commettono un errore peggiore, perché essi mutilano i testi di questo Padre della Chiesa e alterano la sua dottrina. Ogni storico comprenderà come Ruggero Marston se ne indigni. Vedere Tommaso d'Aquino trarre profitto dall'autorità di Agostino ed appellarsi a lui contro gli stessi agostiniani, era veramente cosa che lo esasperava, ma la sua dottrina sembra segnare il punto in cui l'agostinismo termina la sua corsa e, per quanto energicamente esso ancora si affermi, ammette ció che ben presto lo costringerà a rinnegare se stesso.

Il miglior testimone di questa difficoltà dottrinale è il francescano della Linguadoca Pietro Olieu (*Petrus Johannis Olivi*), nato verso il 1248-9 e morto nel 1298 dopo una carriera movimentata. È un deciso sostenitore della pluralità delle forme, che egli si immagina come gerarchicamente determinantesi le une le altre in ogni sostanza composta. Si ritrova inoltre, in lui, la pluralità dei temi costitutivi del complesso agostiniano nel XIII secolo. In primo luogo la composizione ilomorfica dell'anima. Combinando questa tesi con la precedente, egli ottiene la conclusione che solo l'anima vegetativa e l'anima sensitiva informano immediatamente il corpo, non essendogli unita l'anima intellettiva che per l'interposizione di queste forme inferiori, e pertanto costituenti tutte una sola anima in quanto forme della stessa materia spirituale. Da questo ne consegue che, benché costituisca un'unità sostan-

ziale con il corpo, l'anima intellettuale non ne è la forma. È la proposizione che sarà ben presto condannata, nel 1311, al Concilio di Vienna. Partendo da questa data, diventerà impossibile, per un cristiano, sostenere che l'anima intellettiva, o razionale, « non è per sé ed essenzialmente la forma del corpo umano », decisione conciliare la cui risonanza sarà di lunga portata, poiché lo stesso Descartes se ne ricorderà, e a ragione. Cosí risoluto su questo punto dove avrebbe fatto meglio ad esitare, Olivi esita su dei punti dove soluzioni libere ed egualmente autorizzate si offrivano alla sua scelta. Il suo atteggiamento generale è tuttavia semplice. Egli stesso afferma parecchie volte la sua intenzione di seguire le opinioni tradizionalmente accolte nell'Ordine dei Frati Minori. È del resto ciò che fa quando nega con Agostino che il corporeo possa agire sullo spirituale; o quando sostiene che l'anima si conosce intuitivamente, ma non lo fa sempre, poiché egli abbandona la dottrina classica delle ragioni seminali e, su alcuni punti, si dichiara esplicitamente nell'imbarazzo. Questo è il caso, in particolare, della dottrina dell'illuminazione, che egli dichiara di ammettere nel senso in cui l'avevano ammessa Bonaventura e Agostino, ma dichiarandosi incapace di risolvere le numerose obiezioni che essa solleva. S'è detto che questa era, per lui, una maniera prudente di abbandonare questa tesi. Certo non è impossibile, ma non è sicuro. Olivi s'è buttato senza esitare in ben altre difficoltà dottrinali, e ben piú gravi di quella che egli avrebbe affrontato abbandonando una posizione che il suo confratello Riccardo di Middleton abbandonava senza scandalo nello stesso periodo. Olivi sembra semplicemente essersi trovato imbarazzato in una posizione senza uscita, e averlo detto in tutta onestà. Delle ricerche recenti (B. Jansen) attribuiscono ad Olivi l'onore di aver imboccato delle nuove vie in fisica e in psicologia su due punti effettivamente importanti. Lo si è lodato in primo luogo di essere il primo sostenitore della teoria dell'*impetus*, di avere cioè sostenuto, contrariamente alle dottrine di Aristotele, che l'impulso impresso ad un proiettile continua a muoverlo in assenza di ciò che causa il suo movimento. Anche se non è stato veramente il primo a sostenere questa tesi, che il domenicano Roberto Kilwardby affermava fin dal 1271, a

proposito dei corpi celesti, e senza presentarla come nuova, il fatto è sufficiente per invitarci a non legare esclusivamente al nominalismo del XIV secolo le origini delle scienze moderne. Sul terreno della psicologia, Olivi s'è trovato alle prese con un problema posto dal suo rifiuto, del resto pienamente agostiniano, di ammettere che l'inferiore possa agire sul superiore, la sensibilità sull'intelletto. Per spiegare come la sensazione possa nondimeno concorrere alla formazione del concetto, egli fa appello alla solidarietà (*colligantia*) delle facoltà dell'anima. Abbiamo notato che, secondo lui, l'anima è fatta di parecchie forme disposte in gerarchia (vegetativa, sensitiva, intellettuale) legate dal loro comune rapporto con una materia spirituale. Poiché la materia delle facoltà dell'anima è la stessa, l'azione dell'una muove per cosí dire questa materia comune, la cui vibrazione si comunica alle altre facoltà, che la percepiscono. Non c'è dunque azione diretta e immediata di una facoltà sull'altra, ma soltanto indiretta e mediata in ragione della solidarietà naturale delle forme unite in una materia comune. Questa tesi si ritrova, come parecchie altre ugualmente prese a prestito dall'Olivi, nel *Commento alle Sentenze*, ancora inedito, d'un francescano recentemente tratto dal completo oblio in cui ha trascorso parecchi secoli, Petrus de Trabibus.

Si sa, dalle sue dichiarazioni, che questo nome indica un francescano che ha insegnato *multis annis* nel suo Ordine. I legami che lo uniscono all'Olivi inducono a ritenerlo un francescano originario di Trabes, nella diocesi di Bazas. Si chiamerebbe, dunque, Pietro di Trabes. Il fatto che egli dica di aver osservato una cometa nel 1264 e la sua dipendenza rispetto all'Olivi permettono di collocare la sua opera verso l'ultimo terzo del XIII secolo. Se talvolta è possibile avere dei dubbi sulle vere intenzioni dell'Olivi, nessun dubbio è possibile su quelle del suo discepolo. Pietro di Trabes nega esplicitamente che Dio sia la luce dell'intelletto in ogni conoscenza, fosse pure a titolo di semplice causa determinante: «non ut species informans, sed ut lux determinans, sicut lux corporalis ratio videndi in visione corporali». Egli stesso dice di aver accettato, un tempo, questa dottrina, ma aggiunge che essa gli è diventata inintellegibile perché porterebbe con

sé questa conseguenza, che ogni essere intelligente vede naturalmente l'essenza di Dio: « Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur ». Pietro di Trabes qui si separa dunque da sant'Agostino e dagli agostiniani del suo ordine molto piú nettamente di quanto avesse fatto Olivi. Tranne qualche sfumatura, egli accetta a sua volta la dottrina dell'unione dell'anima e del corpo che il concilio di Vienna doveva condannare, mantiene la composizione ilomorfica dell'anima razionale e nega che questa sia forma del corpo; l'anima vegetativa e sensitiva, da sole adempiono a questa funzione: « Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum eius. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus ». Se a questo si aggiunge che Pietro di Trabes accetta la teoria della *colligantia* delle facoltà dell'anima proposta dall'Olivi, si dovrà constatare che questi due francescani, su parecchi punti importanti, hanno imboccato vie nuove che li allontanano dall'agostinismo del loro ordine senza necessariamente avvicinarli all'aristotelismo di san Tommaso d'Aquino.

Indubbiamente è in un certo senso un accostarvisi il ridurre l'illuminazione al dono divino della luce naturale, come sembra abbia tentato di fare l'Olivi, e come esplicitamente ha fatto Pietro di Trabes, ma la noetica, che entrambi hanno insegnato, non è certo per questo piú tomista. Quella di Pietro di Trabes non è ancora stata studiata cosí a fondo come sembra meritare, ma per quanto si può giudicare dai testi già pubblicati (E. Longpré), sarebbe interessante vedere se l'agostinismo, da cui Pietro di Trabes si allontana, sia sempre quello di sant'Agostino stesso, o se non sia, a volte, l'agostinismo formulato in linguaggio aristotelico dai dottori francescani dopo san Bonaventura. Pietro si lamenta che si siano introdotte in teologia tante inutili sottigliezze. Ci si domanda se non ci sia che un solo intelletto possibile e un solo intelletto agente, o se ce ne sia uno per ciascun uomo. Ma, in primo luogo, c'è distinzione di intelletto possibile e di intelletto agente? Questi sono termini sconosciuti ad Agostino e ad

Anselmo, che ne hanno benissimo fatto a meno per descrivere la conoscenza umana, e di cui Pietro di Trabes sembra fortemente tentato di fare a meno a sua volta. Infatti, l'intelletto non è mai né completamente passivo né completamente attivo; esso è piuttosto contemporaneamente l'uno e l'altro, e questo rilievo suggerisce un atteggiamento piuttosto orientato verso la descrizione psicologica del processo conoscitivo che verso l'analisi delle sue condizioni metafisiche.

Questa tendenza allo psicologismo, che è del resto un'inclinazione naturale del pensiero francese, si lascia non meno facilmente scoprire nell'opera di un altro francescano della stessa epoca, la cui opera è appena meno mal conosciuta di quella di Pietro di Trabes, il cardinale Vitale di Four (morto nel 1327). Egli è tuttavia diventato celebre, ma sotto il nome di Duns Scoto, essendo da molto tempo entrate le sue *Quaestiones disputatae* nell'apocrifo *De rerum principiis* che ancora talvolta ci si ostina a prendere per un'opera autentica del Dottor Sottile. Infatti, Vitale di Four sembra aver redatto autonomamente le sue Questioni, prendendo all'occorrenza ciò che gli serviva dagli scritti dei suoi immediati predecessori, Matteo d'Acquasparta, Giovanni Peckham, Ruggero Marston, Enrico di Gand ed Egidio Romano. Significa che non ci si dovrà attendere da lui l'esposizione di un pensiero preoccupato di essere originale nei minimi particolari. Per essere giusti, bisogna osservare che Vitale di Four spesso pianta in asso coloro che dapprima sembrava seguire e che talvolta delle conclusioni personali molto salde concludono questi confronti di dottrine. Una delle idee cui egli tiene di piú è che l'essenza degli esseri è identica alla loro esistenza. Vitale non ammette assolutamente che l'essenza della creatura possieda l'esistenza di pieno diritto: questo privilegio non appartiene che a Dio; ma egli insegna esplicitamente che l'esistenza della creatura non aggiunge alla sua essenza null'altro che un rapporto con la sua causa efficiente. L'esistenza non è questo rapporto ma essa è l'essenza presa sotto questo rapporto: « Non autem sic intelligatur quod esse actuale sub suo nomine dicat respectum, et esse sit ille respectus, sed ipsa essentia, ut est sub tali respectu, scilicet causae efficientis, est quaedam existentia, quadam participatione divinae similitudinis

in actu, non participatione alicuius advenientis absoluti ipsi essentiae ». Poiché l'esistenza non è un assoluto che sopraggiungerebbe all'essenza, ma l'essenza stessa attualizzata per la sua partecipazione all'essere divino, è superfluo cercare altrove il principio d'individuazione. Ogni essenza reale è tale solo per il fatto che esiste, ed è singolare per il solo fatto che è reale. Si può dire quindi che l'esistenza qui è la causa dell'individuazione.

È per questo, d'altra parte, che ogni conoscenza intellettuale si fonda in primo luogo sul singolare esistente. È lo stesso in cui consiste la sensazione, « quae est solum apprehensio actualitatis existentiae rei extrinsecae », e che raggiunge cosí il piú umile dei conoscibili: « non enim potest considerari infimius cognoscibile quam actualis existentia rei ». Tuttavia, fin da questo stadio iniziale della conoscenza l'intelletto si trova presente e all'opera nella sensazione stessa. Indubbiamente, l'intelletto stesso non esperimenta il singolare, ma lo conosce nella sensazione che lo esperimenta. Ciò che chiamiamo sensazione è dunque l'atto numericamente uno, per il quale l'anima sperimenta l'attualità di una esistenza singolare che il suo intelletto conosce. Quest'atto non è uno nel senso che la sensazione e l'intellezione vi si troverebbero fuse in un modo di intelligenza bastardo che prenderebbe dell'uno e dell'altro; esso è uno in rapporto all'oggetto singolare unico la cui esistenza si trova simultaneamente sperimentata e conosciuta, ed è per questo che la si chiama sensazione piuttosto che intellezione: « respectu huius termini actio sensus, cui adiungitur actio intellectus, sunt una actio numero, et ideo denominatur sensatio et non intellectio ». Partendo da questa conoscenza dell'individuale esistente, l'intelletto si eleva con astrazioni successive alle conoscenze piú alte, fino alla conoscenza suprema che è quella del bene in quanto bene, del vero in quanto vero, dell'essere in quanto essere.

Ogni sapere si fonda dunque su questo primo contatto esistenziale (« experimentatio de actualitate rei dicit quemdam contactum ipsius actualitatis rei sensibilis »), ma c'è un'esperienza soltanto del sensibile esterno; il sensibile interno si lascia anche apprendere direttamente, e può servire di base ad un ordine di conoscenze intellettuali distinte. Benché la

parte intellettuale dell'anima non sia in alcun modo organica, essa ha come una sua sensibilità che le permette di sperimentarsi e di conoscersi, lei e i suoi atti interiori, come il senso corporeo le permette di sperimentare e di conoscere l'esistenza attuale delle cose sensibili. Vitale di Four può qui riprendere tutta la dottrina di Agostino sulla conoscenza intuitiva che l'anima ha di se stessa e dei suoi atti. Se questo senso intimo non esistesse, tutta la scienza dell'anima diventerebbe impossibile, come le scienze della natura lo sono per coloro cui difettano i sensi esterni. Che si fondi sul senso esterno o sul senso intimo, ogni vera conoscenza intellettuale richiede l'illuminazione divina. Mettendo insieme qui dei temi presi a prestito da Ruggero Marston e da Enrico di Gand, Vitale di Four non se la rappresenta come un'impressione prodotta da Dio nell'intelletto, perché un'impressione cosí creata parteciperebbe della mutevolezza dello stesso intelletto e non potrebbe quindi fissarlo nell'immutabilità del vero. Egli concepisce piuttosto l'illuminazione divina come una intima penetrazione dell'anima da parte di Dio, la cui sola presenza vi fa, per cosí dire, funzione di oggetto: « hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic per illapsum mentem characterizat, ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima eius praesentia intellectui, quidquid faceret species vel lumen sensitivum ». È da notare che anche la dottrina dell'illuminazione si dissolve in Vitale di Four in una specie di esperienza della presenza divina, e che, fino a questo punto centrale dell'epistemologia, il suo sperimentalismo trova qualcosa cui applicarsi.

Benché nessuno di questi francescani rompa completamente con le tradizioni dottrinali del suo ordine, è chiaro che tutti tentano piú o meno arditamente di modificarle, fosse pure soltanto epurandole e semplificandole. Ma il complesso agostiniano sembra disgregarsi ancor piú nettamente in certi francescani della fine del XIII secolo, specialmente nell'opera di Riccardo di Mediavilla, che, dopo lunghe discussioni, si è convenuto di considerare inglese, e che di conseguenza si chiama Riccardo di Middleton. Essendo la redazione del suo IV libro del *Commento alle Sentenze* posteriore al 1294, la data

della sua morte non può essere anteriore ai primi anni del XIV secolo. È uno spirito molto libero, senza partito preso, pronto ad accogliere la verità da qualunque parte essa venga e ad impegnarsi all'occorrenza su nuove vie. Ricerche recenti (É. Hocedez) ci presentano questo francescano come aderente ad alcune delle posizioni fondamentali della noetica tomista. Un intelletto agente proprio di ogni anima razionale che forma i concetti per via d'astrazione partendo dall'esperienza sensibile; nessuna intuizione diretta che l'anima abbia di se stessa; riduzione dell'illuminazione divina alla luce naturale dell'intelletto agente; nessuna idea innata di Dio; dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio partendo dall'esperienza sensibile: ecco un gruppo di tesi che ci si aspetterebbe d'incontrare piuttosto in un domenicano influenzato da Tommaso d'Aquino. Osserviamo tuttavia che, anche qui, Riccardo segue una propria via perché egli crede di trovare in questi principi di che attribuire all'intelletto umano la conoscenza del singolare che Tommaso d'Aquino gli rifiuta. Noi conosciamo i singolari non soltanto spirituali, ma anche sensibili, con una sola e medesima specie intellegibile, nella quale il nostro intelletto attinge direttamente l'universale, poi, con la sua mediazione, l'individuale. Può quindi esserci, in un certo senso, scienza del singolare. In metafisica invece, Riccardo sembra trattenuto dalla sua teologia nei limiti dell'ontologia agostiniana e buonaventuriana. In primo luogo il primato del bene: « melior est ratio bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis », principio che inevitabilmente comporta il primato della volontà in psicologia e in morale; poi rifiuto della distinzione tomista di essenza ed esistenza, in cui egli non vede che una distinzione di ragione; conservazione della distinzione di materia e forma in ogni creatura, spirituale o corporea; attribuzione alla materia di un minimo di attualità, poiché, come dirà a sua volta Duns Scoto, « Deus potest facere materiam sine omni forma ». Oltre alla materia cosí concepita, Riccardo ne ammette un'altra, che è possibilità pura, ma non il nulla, non esiste e non può esistere che concreata alla forma, ed egli la concepisce come trasmissibile da una forma all'altra con l'azione dell'agente naturale. Questo modo di concepire la forma legata alla pura possibilità della materia lo

dispensa dall'ammettere le ragioni seminali, ma egli conserva la pluralità delle forme, forse nelle sostanze inferiori all'uomo, certamente nel composto umano, e trova nella stessa indivisibilità dell'essenza la ragione sufficiente della sua individuazione. Senza dubbio ci sarebbe modo di collegare la pluralità dei significati del termine materia e il *principium pure possibile* di Riccardo alla nozione di materia sviluppata da Gĕbīrōl.

Nulla, in una dottrina cosí conciliante, fa presagire un innovatore in fisica. La storia delle scienze (P. Duhem) assicura tuttavia che egli lo fu. Rompendo con la nozione tradizionale di un universo finito, Riccardo di Middleton sostiene la possibilità di un universo, non attualmente infinito né attualmente diviso all'infinito, ma capace di crescere o di dividersi al di là di ogni limite attualmente dato:

> Dio può produrre una grandezza o una dimensione che cresca senza fine, a condizione che in ogni momento la grandezza già realizzata attualmente sia in quest'istante finita: nello stesso modo che Dio può dividere indefinitamente un continuo in parti la cui grandezza finisca per cadere al di sotto di ogni limite, a condizione che non esista mai attualmente un numero infinito di parti realmente divise (É. Hocedez).

Risultato inatteso della condanna del peripatetismo arabo nel 1277, e di cui troveremo altri esempi sul terreno della filosofia e in quello della scienza. Intesa come una protesta contro il necessitarismo greco, questa condanna porterà un gran numero di teologi ad affermare come possibili, in virtú dell'onnipotenza del Dio cristiano, delle posizioni scientifiche o filosofiche tradizionalmente giudicate impossibili in virtú dell'essenza delle cose. Permettendo delle nuove esperienze mentali, la nozione teologica di un Dio infinitamente potente ha liberato gli spiriti dalla cornice finita in cui il pensiero greco aveva incluso l'universo. Tra le numerose ipotesi formulate in virtú di questo principio, alcune si sono trovate d'accordo con quelle che la scienza occidentale, per ragioni talvolta differenti e sempre con un metodo diverso, doveva piú tardi dimostrare. La teologia cristiana ha dunque facilitato, anche nella scienza, l'apertura di nuove prospettive. Forte della condanna di Stefano Tempier della pro-

posizione: « Quod prima causa non posset plures mundos facere », Riccardo sostiene che è possibile la pluralità dei mondi. Sotto l'influenza dello stesso atto dottrinale, egli sostiene che Dio potrebbe imprimere all'ultimo cielo, tradizionalmente concepito come fisso, un movimento di traslazione, e che non si potrebbe negarlo col pretesto che questo movimento produrrebbe un vuoto di cui, si sa, era allora giudicata impossibile l'esistenza. Il vuoto, obietta Riccardo a sua volta, sopprimerebbe la distanza locale tra due corpi sopprimendo il medio che li separa, ma questi corpi resterebbero nondimeno separati. Dopo aver mostrato che queste idee ricompaiono nella scolastica parigina del XIV secolo, P. Duhem crede di poter concludere:

> Se ci occorresse fissare una data per la nascita della scienza moderna, noi sceglieremmo senza dubbio questa data del 1277, in cui il vescovo di Parigi proclamò solennemente che potevano esistere piú mondi e che l'insieme delle sfere celesti poteva, senza contraddizione, essere animato da un movimento rettilineo.

Prendiamone atto, ma non dimentichiamo che il vescovo di Parigi non si occupava di scienza; egli dichiarava semplicemente che non si poteva impedire a Dio, in nome della necessità essenziale del mondo greco, allora considerato come reale, di creare uno o piú mondi di differente struttura, ed egli lo dichiarava in nome dell'onnipotenza divina, da teologo. Se nel 1277 non è nata la scienza moderna, è questa la data in cui è diventata possibile nell'ambiente cristiano la nascita di cosmologie moderne.

Qualunque ne sia stata l'origine, questa libertà d'ipotesi sul terreno scientifico era un guadagno prezioso, e Riccardo di Middleton fu certamente uno dei primi a trarne profitto, non solo, come s'è visto, in cosmologia, ma anche in cinetica. P. Duhem attribuisce a lui l'onore d'aver stabilito, contro Temistio e Aristotele, che la velocità della caduta di un corpo non dipende soltanto dalla distanza dal centro del mondo, ma anche dal tempo trascorso e dallo spazio percorso. Altre osservazioni di Riccardo, come l'introduzione di un riposo intermedio tra la salita di un proiettile lanciato in aria e il primo tempo della sua caduta, sembra siano state riprese

spesso dopo di lui. Assistiamo qui dunque alla nascita di nuovi interessi intellettuali di cui Riccardo è uno dei piú antichi testimoni e uno dei piú intelligenti rappresentanti. Quanto alla filosofia propriamente detta, il suo miglior storico l'ha esposta esattamente dicendo che:

> Riccardo finisce un'epoca. Ultimo rappresentante della scuola Serafica (di san Bonaventura), egli tentò una sintesi prudentemente nuova nella quale s'integrassero le grandi tesi bonaventuriane spinte piú a fondo e perfezionate, e ciò che a lui sembrava il meglio nell'aristotelismo, e la teologia di san Tommaso. Questo tentativo non ebbe seguito.

Altri, oltre a lui, tuttavia, s'impegnarono nello stesso periodo in vie simili, almeno in filosofia, e testimoniano, a loro modo, che l'Ordine francescano cercava di liberarsi dal complesso agostiniano. L'opera del maestro inglese Guglielmo di Ware (*Guarro*, *Warro*) è ancora troppo mal conosciuta perché si possa dare di essa un giudizio complessivo. Contemporaneo di Riccardo di Middleton (si colloca la sua morte dopo il 1300), egli abbandona a sua volta, nel suo Commento inedito alle Sentenze, l'interpretazione agostiniana dell'illuminazione divina, fondandosi come san Tommaso d'Aquino sul principio che l'anima deve essere fornita delle facoltà necessarie all'esercizio della sua funzione naturale, che è la conoscenza intellettuale. L'agostinismo tradizionale non può aver ripiegato su questa posizione senza abbandonarne altre con cui essa era solidale. Infatti, Guglielmo di Ware abbandona la composizione ilomorfica delle sostanze e aderisce alla dottrina dell'unità della forma. Invece egli identifica le facoltà dell'anima con la sua essenza altrettanto fermamente di quanto aveva fatto Guglielmo d'Auvergne, perché egli arriva fino a sostenere che « virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina ». Questa identificazione sembra averlo invitato a sottolineare l'interazione inevitabile tra delle facoltà cosí strettamente unificate. Cosí Guglielmo insegna, in questo d'accordo con Agostino, che l'impressione della specie nella memoria o nell'intelletto non basterebbe senza il concorso attuale della volontà che li unisce. Non ci stupisce quindi che egli abbia posto nella sua classifi-

cazione generale delle attività dell'uomo ciò che egli chiama «volontà speculativa» al di sopra dell'intelletto speculativo, e la volontà pratica al di sopra dell'intelletto pratico. Ci si è fondati su questo volontarismo per giustificare la tradizione che non risale che alla fine del XIV secolo, secondo la quale Guglielmo di Ware sarebbe stato il maestro di Duns Scoto. Non è sicuro che la cosa sia esatta, ma dopo Guglielmo di Ware poteva comparire Duns Scoto senza che le sue innovazioni suscitassero scandalo all'interno dell'Ordine francescano.

Non bisogna tuttavia raffigurarsi la storia del pensiero francescano come se anche la riforma scotista avesse soppresso una volta per tutte l'antico esemplarismo bonaventuriano. Esso dipendeva troppo profondamente dalla spiritualità di san Francesco d'Assisi per non trovare sempre tra i Frati Minori dei sostenitori. Esattamente contemporaneo di Duns Scoto, Raimondo Lullo (1235-1315) riprende a suo modo lo stesso tema e gli conferisce una nuova vitalità. La sua vita fornirebbe un eccellente soggetto per un romanzo, ma egli stesso l'ha riassunta con altrettanta semplicità che esattezza nella sua *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*:

> Io sono stato un uomo sposato, padre di famiglia, in una buona posizione economica, passionale e mondano. A tutto questo ho rinunciato di mia spontanea volontà per poter onorare Dio, servire il bene comune ed esaltare la nostra santa fede. Ho imparato l'arabo, sono partito parecchie volte per evangelizzare i Saraceni. Arrestato, incatenato e flagellato per la fede, ho lavorato cinque anni per commuovere i capi della Chiesa e i principi cristiani in favore del bene comune. Adesso sono vecchio, sono povero, ma non ho cambiato idea e persevererò nella medesima, se il Signore me l'accorda, fino alla morte.

Questa vita rimane quindi interamente dominata dalle preoccupazioni apostoliche che avevano ispirato l'opera di Ruggero Bacone. La leggenda di un Raimondo Lullo alchimista e un po' mago non riceve nessuna conferma dall'esame della sua vita né dallo studio delle sue opere. È vero che, dato che gliene attribuiscono almeno duecento, pochi possono vantarsi di averle lette tutte, ma esse si assomigliano molto, e poiché Lullo vi parla spesso di sé, si arriva ben presto a figurarselo come una persona dotata di grande immaginazione

(*phantasticus*) e anche come un illuminato (*doctor illuminatus*), che crede di ricevere la sua dottrina da una rivelazione divina e che si applica, con un ardore un po' chimerico, alla diffusione di un metodo di apologetica di sua invenzione, il cui successo deve determinare la conversione degli infedeli.

La famosa *Arte* di Lullo non è altro che l'esposizione di questo metodo. Essa consiste essenzialmente in tavole sulle quali sono scritti i concetti fondamentali, in modo che, combinando le diverse posizioni possibili di queste tavole le une in rapporto alle altre, si possono ottenere meccanicamente tutte le relazioni di concetti corrispondenti alle verità essenziali della religione. È sottinteso che quando oggi si tenta di servirsi di queste tavole si urta nelle peggiori difficoltà e non si può non domandarsi se lo stesso Lullo sia mai stato capace di utilizzarle. Bisogna crederlo, tuttavia, se si sta alle sue dichiarazioni, e d'altronde non si capirebbe altrimenti l'insistenza con cui egli preconizza l'impiego della sua *Arte* contro gli errori degli averroisti e dei mussulmani.

Il sentimento, cosí vivo in Raimondo Lullo, della necessità di un'opera apologetica destinata a convincere gli infedeli, non gli è affatto personale e non costituisce un fatto nuovo. Già Raimondo Martin nel suo *Pugio fidei* e san Tommaso, con la sua *Summa contra Gentes*, avevano apertamente perseguito lo stesso fine. Non dimentichiamo soprattutto Nicola d'Amiens, la cui *Ars catholicae fidei* era una vera tecnica della dimostrazione apologetica, e, piú vicino a Lullo, l'*Opus maius* di Ruggero Bacone, come lui francescano, come lui divorato da uno zelo apostolico inestinguibile, preoccupato continuamente, come lui, di guadagnare il mondo alla Chiesa con la potenza conquistatrice della Sapienza cristiana. Ma si può dire che, in Raimondo Lullo, questa preoccupazione produce la dottrina filosofica stessa in ciò ch'essa ha di piú originale. Occorre effettivamente un metodo, ma ne occorre uno solo, per convincere di errore mussulmani e averroisti. Nell'uno e nell'altro caso, ci si trova in presenza dello stesso problema perché si ha a che fare con dei pagani. I mussulmani negano la nostra rivelazione e gli averroisti rifiutano, per ragioni di principio, di prenderla in considerazione. La filosofia e la religione si trovano dunque separate da un abisso, l'una ar-

gomentando solo in nome della ragione, l'altra argomentando con un metodo positivo (*positiva consideratio*), cioè in nome dei dati rivelati che essa pone dapprima come dei fatti e da cui, in seguito, deduce le conclusioni. Ora, è evidente che si deve poter stabilire l'accordo tra le due scienze. La teologia è madre e maestra della filosofia; deve esserci dunque tra la teologia e la filosofia lo stesso accordo che s'incontra sempre tra causa ed effetto. Per rendere manifesta questa concordanza fondamentale, bisogna partire da principi che siano riconosciuti ed accettati da tutti, ed è per questo che Raimondo propone la lista di quelli che compaiono nella tavola generale, principi generali e comuni a tutte le scienze, noti ed evidenti per sé, e senza i quali non potrebbe piú esserci né scienza né filosofia. Questi principi sono: bontà, grandezza, eternità o durata, potenza, sapienza, volontà, virtú, verità e gloria; differenza, concordanza, contrarietà, principio, mezzo, fine, maggiore, eguaglianza, minore. Tutti gli esseri o sono implicati in questi principi, o si sono sviluppati secondo la loro essenza e la loro natura. Raimondo Lullo aggiunge alla sua lista, ed è in questo il segreto della sua *Ars magna*, le regole che permettono di combinare correttamente questi principi: egli ha inventato anche delle figure girevoli che permettono di combinarli piú agevolmente e tutte le combinazioni che le tavole di Lullo rendono possibili corrispondono esattamente a tutte le verità e a tutti i segreti della natura che l'intelletto umano può cogliere in questa vita.

Le regole che permettono di determinare le combinazioni dei principi sono una serie di domande molto generali ed applicabili a tutte le altre; di che cosa, perché, quanto, quale, quando, dove, e altre dello stesso genere. Quanto alle operazioni che permettono di collegare le cose particolari ai principi per mezzo delle regole, suppongono delle nozioni logiche e metafisiche che Lullo sembra porre sullo stesso piano e considerare come egualmente evidenti. In un dialogo in cui vediamo Lullo convincere senza difficoltà un Socrate eccezionalmente docile, il filosofo greco si lascia imporre come naturalmente evidenti delle proposizioni da cui risulta immediatamente la dimostrazione della Trinità. Lullo considera come una regola dell'arte dell'invenzione questa, per cui l'in-

telligenza umana può elevarsi al di sopra delle constatazioni dei sensi ed anche correggerle; egli chiede anche a Socrate di ammettere che la ragione può autocriticarsi con l'aiuto di Dio e riconoscere talvolta in sé la realtà di un'azione divina di cui essa risente gli effetti benché non la possa comprendere. Socrate ammette volentieri che l'intelletto trascende i sensi e deve trascendere perfino se stesso riconoscendo l'esistenza necessaria delle cose che non comprende: « intellectus trascendit seipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intelligit ». L'arte di Lullo consiste soprattutto nel farsi concedere prima i principi da cui necessariamente deriveranno le sue conclusioni. Ma i procedimenti tecnici, grazie ai quali egli credeva di raggiungere anche gli ignoranti e convertire gli infedeli, contenevano il germe di un'idea la cui fortuna doveva essere considerevole; questi arzigogoli sui quali Lullo inscrive i suoi concetti fondamentali sono il primo tentativo di quell'« Arte combinatoria » che Leibniz, che ha citato il suo predecessore medievale, ha sognato, piú tardi, di costituire. Come i tempi moderni hanno voluto fondare sulla sola ragione la società universale che il Medioevo stabiliva sul fondamento della fede, cosí essi hanno avuto l'ambizione di mettere al servizio della scienza quest'arte universale della dimostrazione che il pensiero medievale aveva voluto mettere al servizio della fede. Il mondo moderno è pieno di idee cristiane diventate matte, diceva G. K. Chesterton. Veduta profonda che la storia non finirà mai di confermare.

L'influenza del Dottore Illuminato s'è esercitata d'altronde in altre direzioni, di cui una almeno merita di trattenere l'attenzione degli storici. È un'antica idea cristiana quella per la quale Dio s'è manifestato in due libri, la Bibbia e il Libro del Mondo. L'universo « teofanico » di Scoto Eriugena, il *Liber creaturarum* di Guglielmo d'Auvergne e di san Bonaventura, infine tutto il simbolismo dei Lapidari e dei Bestiari, senza dimenticare quello che adornava gli atri delle nostre cattedrali dove splendevano sulle loro vetrate, sono altrettante testimonianze di questa fiducia medievale nella traslucidità di un universo in cui il piú piccolo degli esseri è un vivente indizio della presenza di Dio. Monaco francescano, Lullo non aveva da cercare lontano per informarsene: san

Francesco d'Assisi e san Bonaventura non avevano abitato altro universo che quello. Ricordiamoci della parola di san Bonaventura: « creatura mundi est quasi quidam liber, in quo legitur Trinitas fabricatrix », e paragoniamola a quest'altra, dove, parlando di se stesso, Lullo ci descrive quell'illuminazione che egli ebbe un giorno nella solitudine del monte Randa:

> Sembra che una luce divina gli sia stata data per discernere le perfezioni divine, quanto ad alcune delle loro proprietà e delle loro mutue relazioni, secondo tutti i rapporti che esse hanno tra loro... Per la stessa luce, egli seppe che l'essere totale delle creature non è nient'altro che una imitazione di Dio: « eodem lumine, cognovit totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei ».

Evidentemente quest'ultima illuminazione del *Doctor illuminatus* e quella del *Doctor seraphicus* coincidono. E si vede bene come essa sia diventata il fondamento stesso dell'opera di Lullo: l'*Ars magna* è possibile solo nel caso che, essendo tutte le creature imitazioni di Dio, le loro proprietà fondamentali e le relazioni di queste proprietà tra loro possano aiutarci a conoscere quelle di Dio. Stando cosí le cose l'arte di combinare le perfezioni delle creature in tutti i modi possibili ci svelerà al tempo stesso tutte le combinazioni possibili delle perfezioni di Dio, ma bisogna aggiungere che, vista sotto questo aspetto, la conoscenza delle cose si trasforma in teologia ed è quanto alcuni discepoli di Lullo hanno chiaramente scorto.

L'influenza di Lullo è riconoscibile nell'opera di colui che, dopo Montaigne, chiamiamo Raimondo di Sebond, dal suo vero nome Sibiuda, maestro delle arti, di medicina e di teologia, autore di un *Liber creaturarum, seu Naturae seu Liber de Homine propter quem sunt creaturae aliae*, di cui un venerabile manoscritto della biblioteca comunale di Tolosa ci dice che fu iniziato (*inchoatus et inceptus*) nell'alma Università del venerabile *studium* di Tolosa nell'anno del Signore 1434 e completato e terminato nella stessa Università nell'anno 1436, nel mese di febbraio, nell'undicesimo giorno, che fu un sabato. Sebond morí il 29 aprile dello stesso anno, poco dopo aver concluso questo libro che, per la sua data, esce dai limiti

tradizionali del Medioevo, ma illustra a meraviglia la profonda continuità di epoche e di forme di cultura forse meno contrastanti di quanto non si sia creduto. Il titolo di *Theologia naturalis*, sotto il quale quest'opera è oggi conosciuta, non è quindi nessuno di quelli tra i quali l'autore ci offre la scelta, e sembra sia comparso per la prima volta nell'edizione di Deventer (verso il 1484). L'importantissimo Prologo dell'opera, censurato al concilio di Trento, scomparve dalle edizioni posteriori a questa data e spesso si trova tagliato o cancellato nelle edizioni precedenti al concilio. È in esso, pertanto, che Sebond ci ha piú chiaramente svelato le intenzioni alle quali il suo *Liber creaturarum* è rimasto fedele. Posto, come egli crede nel 1434, alla fine dei tempi (*in fine mundi*), Sebond intraprende ad esporre « la scienza del libro delle creature », che ogni cristiano deve possedere per poterla difendere e, all'occorrenza, per poter morire per essa. Il carattere distintivo di questa scienza è la sua facilità. Con essa, ognuno può conoscere « realmente e senza difficoltà né fatica ogni verità necessaria all'uomo ». Riprendendo per suo conto e formulando in termini che lo induriscono pericolosamente un ideale di dimostrazione cattolica piú volte secolare, Sebond afferma in seguito che la scienza che egli propone permette di conoscere infallibilmente tutta la fede cattolica e di provare che essa è vera: « et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera ». Aggiungiamo che questa scienza è autosufficiente; essa non ha bisogno di nessun'altra scienza e di nessun'altra arte, che sia la grammatica, la logica, la fisica o la metafisica. Insegnando all'uomo qual è il suo bene e il suo male, ispirandogli l'amore giocoso dell'uno e l'odio dell'altro, essa gli è insieme necessaria e sufficiente: « Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiat ». Come sant'Anselmo, a cui risale la sua ambizione di dare delle « ragioni necessarie » di tutto, Sebond s'impegna a non citare mai la Scrittura, né, d'altronde, nessun dottore, e manterrà la parola nei 300 capitoli della sua opera. I due soli libri che Dio stesso ci ha dato sono, infatti, il libro della natura e quello della Sacra Scrittura: « Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae ». Ora, di

questi due libri, il primo ci è stato dato prima dell'altro, al momento stesso della creazione: ogni creatura vi sta come una delle lettere scritte da Dio, di cui l'uomo è la principale. Il libro della Scrittura non è stato dato che in seguito, dopo che l'uomo fu diventato incapace di leggere il primo in conseguenza del peccato, e non è fatto per tutti, perché soltanto i sacerdoti sanno leggerlo, mentre il libro della natura è comune a tutti. Impossibile falsificare quest'ultimo, cancellarlo o interpretarlo male; per questo la sua lettura non può rendere nessuno eretico, mentre il libro della Scrittura può essere falsificato o falsamente interpretato. Opere dello stesso Autore, questi due libri non possono mai contraddirsi, è quindi una sola e medesima scienza che s'impara nell'uno o nell'altro, ma Sebond ritiene nondimeno che quella che egli propone ai laici come ai sacerdoti offra dei grandi vantaggi. Non soltanto la si può imparare senza sforzo in un mese (« potest haberi infra mensem et sine labore, nec opus aliquod impectorari »), cosicché se ne saprà di piú dopo averla imparata che studiando i dottori per cento anni, ma la si saprà senza possibilità di errore:

> Questa scienza argomenta con argomenti infallibili ai quali nessuno può contraddire, perché essa argomenta con ciò che vi è di piú sicuro per ciascun uomo, cioè con l'esperienza, e con tutte le creature e con la natura dell'uomo stesso. Infatti essa prova tutto con l'uomo stesso e con ciò che l'uomo conosce di se stesso con tutta certezza per esperienza, e principalmente con l'esperienza di tutto all'interno di se stesso (« et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experientiam, et maxime, per experientiam cuiuslibet intra seipsum »). Ed è perciò che questa scienza non richiede altri testimoni che l'uomo stesso (« et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem »).

Bisogna proprio che l'opera si sia veramente ispirata a questo programma per aver attratto l'attenzione di Montaigne, che doveva piú tardi tradurla in francese e commentarla a modo suo nella famosa *Apologie de Raymond Sebond*. È da notare che la traduzione di Montaigne ha francamente corretto il Prologo censurato per ridurlo all'ortodossia. Una volta superato questo scoglio pericoloso, Montaigne ha potuto tradurre in francese senza scrupoli questo naturalismo

cristiano, di cui la conoscenza di se stessi costituiva il centro e che i Padri del concilio di Trento non avevano incluso nella loro censura. Facendolo, egli faceva passare nella grande corrente del pensiero francese l'esemplarismo di Lullo e di san Bonaventura, ma anche quel metodo agostiniano della conoscenza di sé, cosí antico e contemporaneamente cosí moderno ch'egli stava per imporre a tanti dei suoi successori. « Non c'è nulla di piú sicuro né di piú presente a ciascuno della propria coscienza », scrive Montaigne. Possiamo desiderare un Montaigne piú puro? Eppure, egli qui non fa che tradurre Raimondo di Sebond, e ciò che si nasconde sotto questa formula cosí moderna è il « nihil sibi ipsi praesentius quam anima » di sant'Agostino.

III - DA ROBERTO GROSSATESTA A GIOVANNI PECKHAM

Si ricorderà il brusco offuscamento delle scuole di Chartres alla fine del XII secolo: esse scompaiono nella luce troppo vicina della nascente Università di Parigi. L'opera che esse avevano incominciato non finisce tuttavia con loro. Dopo l'insegnamento di Abelardo, Parigi era il piú importante centro di studi logici di tutto l'occidente: lo è rimasta nel corso del XIII secolo, e si può dire che questo fatto ha determinato in gran parte il tipo di filosofia e di teologia che vi si è formato. La dialettica è diventata la base e la tecnica propria del sapere parigino. La cultura inglese del XIII secolo, soprattutto ai suoi inizi e prima della sua contaminazione per l'influenza dell'ambiente scolastico di Parigi, assomiglia molto, invece, ad una cultura chartriana arricchita degli ultimi apporti del platonismo arabo in filosofia e in scienza. Non è impossibile che Chartres abbia esercitato un'influenza diretta sul pensiero inglese del XIII secolo. Come distinguere, d'altra parte, due culture? L'Inghilterra e la Francia non ne avevano che una dall'epoca di Alcuino; il movimento cistercense era stato anglo-francese fin dalle sue origini, e non dimentichiamo che molti dei maestri inglesi erano stati a Chartres, di cui Giovanni di Salisbury fu vescovo, per istruirvisi e per insegnarvi. In

questa città si era formato un vero ambiente anglo-francese, umanista, platonico e matematico. È certo in ogni caso che Oxford, dove stanno per affluire le nuove scienze prese a prestito dagli Arabi, resterà lungamente fedele all'ideale che aveva ispirato Chartres; vi si conserverà il platonismo agostiniano, vi si conosceranno le lingue colte, in particolare l'arabo, la cui conoscenza era allora indispensabile al progresso delle scienze della natura, e vi si insegnerà la matematica, trascurata dai teologi di Parigi. Il primo rappresentante di queste varie tendenze è l'inglese Roberto Grossatesta (« grossi capitis sed subtilis intellectus »), uno dei piú illustri maestri di Oxford, morto vescovo di Lincoln (1175-1253).

1 - I Maestri di Oxford

Roberto Grossatesta (*Lincolniensis*) è uno dei rari filosofi del suo tempo che abbiano saputo il greco. Gli si deve l'*antiqua translatio* dell'*Etica nicomachea* e quella del commento di quest'opera attribuito ad Eustrazio. Inoltre egli ha scritto un importante commento agli *Analitici secondi*, di cui sarebbe molto desiderabile una riedizione in considerazione della lunga influenza che quest'opera ha esercitato; un commento della *Fisica* ancora inedito; delle traduzioni e commento di Dionigi l'Areopagita, ugualmente inediti (salvo il breve commento alla *Mystica theologia*); infine un'ampia compilazione sull'*Hexaemeron*, ugualmente inedito, in cui si trova abbozzata la dottrina della luce ch'egli ha sviluppato e precisato piú tardi in parecchi opuscoli di cui parleremo.

È sotto l'influenza del neoplatonismo e delle *Prospettive* (o trattati di Ottica) arabe, che Grossatesta è arrivato ad attribuire alla luce un ruolo capitale nella produzione e costituzione dell'universo; ma nel suo *De luce seu de inchoatione formarum* questa vecchia concezione raggiunge una piena coscienza di se stessa e si sviluppa in modo perfettamente conseguente. All'inizio, Dio crea dal nulla e simultaneamente la materia prima e la forma di questa materia. Per le ragioni che vedremo subito, basta supporre che Dio abbia dapprima creato un semplice punto materiale cosí informato. Questa forma è in effetti la luce; ora, la luce è una sostanza corporea molto

sottile, che s'avvicina all'incorporeo, e le cui proprietà caratteristiche sono di generare perpetuamente se stessa e di diffondersi sfericamente attorno ad un punto in modo istantaneo. Prendiamo un punto luminoso; istantaneamente intorno a questo punto come centro si genera una sfera luminosa immensa. Questa diffusione della luce non può essere ostacolata che per due ragioni: o essa incontrerà un ostacolo opaco che la ferma, oppure essa finisce col raggiungere il limite estremo della sua possibile rarefazione e la sua propagazione per questo finisce. Questa sostanza formale è anche il principio attivo di tutte le cose; essa è la prima forma corporea, che alcuni chiamano la corporeità.

In una simile ipotesi la formazione del mondo si spiega nel seguente modo. Se si dà una materia che si estende secondo le tre dimensioni dello spazio, si dà per ciò stesso la corporeità. È quello che si fa dando semplicemente la luce. Originariamente, forma e materia luminosa, poiché si riducono entrambe ad un punto, sono egualmente inestese; ma noi sappiamo che darsi un punto di luce significa darsene simultaneamente una sfera; appena dunque esiste la luce, essa si diffonde istantaneamente, e, nella sua diffusione, trascina ed estende con sé la materia da cui è inseparabile. Avevamo dunque ragione di dire che la luce è l'essenza stessa della corporeità o, meglio ancora, la corporeità stessa. Prima forma creata da Dio nella materia prima, essa si moltiplica infinitamente e si espande ugualmente in tutte le direzioni, dilatando fin dall'inizio dei tempi la materia alla quale essa è unita e costituendo cosí la massa dell'universo che contempliamo.

Con un ragionamento sottile Grossatesta pensa di poter dimostrare che il risultato di questa infinita moltiplicazione della luce e della sua materia doveva essere necessariamente un universo finito. Infatti il prodotto dell'infinita moltiplicazione di qualcosa supera infinitamente ciò che viene moltiplicato. Ora, se si parte dal semplice, basta una quantità finita per superarlo infinitamente. Una quantità infinita non gli sarebbe soltanto infinitamente superiore, ma un'infinità di volte superiore. La luce che è semplice, infinitamente moltiplicata, deve dunque estendere la materia, ugualmente sem-

plice, secondo dimensioni di grandezza finita. Cosí si forma una sfera finita, la cui materia è al suo estremo limite di rarefazione ai bordi, piú spessa e piú densa, invece, via via che ci si avvicina al centro. Dopo questo primo movimento di espansione che fissa i limiti dell'universo, la materia centrale resta quindi capace di rarefarsi ancora. Per questo le sostanze corporee del mondo terrestre sono dotate di attività.

Quando è esaurita ogni possibilità di rarefazione della luce (*lux*), il limite esterno della sfera costituisce il firmamento che a sua volta riflette una luce (*lumen*) verso il centro del mondo. È l'azione di questa luce riflessa (*lumen*) che genera successivamente le nove sfere celesti, la piú bassa delle quali è quella della Luna. Al di sotto di quest'ultima sfera celeste inalterabile e immutabile, si dispongono in profondità le sfere degli elementi: fuoco, aria, acqua e terra. La terra quindi riceve e concentra in sé le azioni di tutte le sfere superiori; per questo i poeti la chiamano Pan, cioè il Tutto; perché tutte le luci superiori sono in lei e si può ritrovarvi l'operazione di qualunque sfera. È una Cibele madre comune da cui possono essere procreati tutti gli dei.

Il merito principale di Roberto Grossatesta non è forse di aver immaginato questa cosmogonia della luce; bisogna lodarlo anche di piú di aver scelto questa concezione della materia perché essa permette l'applicazione di un metodo positivo allo studio delle scienze della natura. Prima del suo allievo Ruggero Bacone, e con una chiarezza che non lascia niente da desiderare, egli afferma la necessità di applicare la matematica alla fisica. È estremamente utile considerare le linee, gli angoli e le figure perché, senza il loro aiuto, è impossibile conoscere la filosofia naturale: « utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis ». La loro azione si fa sentire sull'intero universo e in ciascuna delle sue parti: « valent in toto universo et partibus eius absolute ». Per questo Grossatesta scrive il suo opuscolo, *De lineis, angulis et figuris*. Egli vi definisce il modo normale di propagazione delle azioni naturali, che avviene in linea retta, sia direttamente, sia secondo le leggi della riflessione e della rifrazione. Quanto alle figure, le due che è indispensabile conoscere e

studiare sono la sfera, perché la luce si moltiplica sfericamente, e la piramide, perché l'azione piú potente che un corpo possa esercitare su di un altro è quella che parte da tutta la superficie dell'agente per concentrarsi su di un solo punto del paziente. L'essenziale della fisica si ridurrebbe dunque allo studio delle proprietà delle figure e delle leggi del movimento quali esistono nel mondo sublunare. Tutti gli effetti naturali possono essere spiegati con questo mezzo: « his igitur regulis et radicibus et fundamentis datis ex potestate geometriae, diligens inspector in rebus naturalibus potest dare causas omnium effectuum naturalium per hanc viam »; è il tionfo dell'ottica e della geometria. Bisogna spiegare tutti i fenomeni naturali con linee, angoli, figure: « omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras ». Una simile formula rende piú facile da capire la profonda ammirazione che Ruggero Bacone ebbe per il suo maestro.

Grossatesta non ha limitato la sua ipotesi alla spiegazione del mondo materiale e del regno inorganico; egli l'ha estesa ai fenomeni della vita e all'ordine della conoscenza stessa. È attraverso la luce che Dio agisce sul mondo; ora, l'uomo è come un piccolo mondo in cui l'anima occupa lo stesso posto che Dio occupa nel grande. È ancora con la luce, quindi, che l'anima agisce sui sensi e sull'intero corpo. Fedele all'insegnamento di Agostino, Grossatesta afferma che l'anima può agire sul corpo, ma che, dato che il meno nobile non può agire sul piú nobile, il corpo non può agire sull'anima. Come può dunque l'anima agire sul corpo? Il problema si pone in tutta la sua acutezza a proposito della parte superiore dell'anima, l'intelligenza (*intelligentia*), che non è l'atto di un corpo e non ha bisogno di nessun strumento corporeo per agire. È proprio per risolverlo che Grossatesta, ispirandosi qui al *De spiritu et anima* di Alchiero di Chiaravalle, introduce la luce come intermediario tra questa sostanza puramente spirituale che è l'anima e la sostanza grossolanamente materiale che è il corpo.

In una dottrina in cui la luce è l'energia radicale, la forma prima e il legame di tutte le sostanze, la teoria della conoscenza è inevitabilmente orientata verso la dottrina agostiniana dell'illuminazione. Esiste una luce spirituale che sta alle cose

intellegibili come la luce corporea sta alle cose sensibili. Conoscere una cosa significa conoscere la causa formale che è in lei, cioè la forma per la quale questa cosa è ciò che è. L'operazione con cui noi conosciamo questa forma è l'astrazione. Per sua natura, l'intelligenza (*intelligentia*), che è la parte superiore della nostra anima, non è l'atto del corpo e non ha bisogno di nessun organo corporeo per il suo operare. Se essa non fosse appesantita dalla massa del corpo, potrebbe conoscere le forme sensibili direttamente, come le conoscono Dio e gli angeli. In effetti, essa non lo può, salvo in qualche anima eletta che l'amore di Dio fin da questa vita libera da ogni contatto con le immagini delle cose corporee, e, beninteso, per i beati dopo la morte. In un'analisi che ricorda il *Menone* di Platone (poco noto nel Medioevo, ma tradotto da Aristippo verso il 1156), Grossatesta spiega successivamente come l'anima, intorpidita, per cosí dire, nel corpo, si desti poco a poco all'intellegibile sotto l'urto ripetuto delle sensazioni, analizzi la complessità degli oggetti, divida il colore dalla grandezza, dalla figura e dalla massa, poi la figura e la grandezza dalla massa, e cosí via, finché giunge cosí a conoscere la sostanza corporea che regge questi diversi accidenti. Se dobbiamo passare cosí attraverso le sensazioni, è perché la nostra anima, accecata dall'amore che ha per il suo corpo, non può vedere che ciò che ama: « affectus et aspectus animae non sunt divisi, nec attingit aspectus nisi quo attingit amor et affectus ». Distaccandosi dal suo amore del corpo, l'anima invece si purifica, si apre all'influenza delle Idee divine e alla loro luce discerne la verità delle cose che sono come il loro riflesso.

Gli sforzi degli eruditi per identificare le opere di Adamo di Marsch (*de Marsico*, morto nel 1258), di cui Ruggero Bacone dice il piú gran bene, e quelle di Riccardo di Cornovaglia (Rufus Cornubiensis), di cui Ruggero Bacone dice il piú gran male, non hanno ancora dato alcun risultato sicuro, ma si possiede l'opera fondamentale, disgraziatamente ancora inedita, di un allievo e successore di Adamo di Marsch ad Oxford, il francescano Tommaso di York (morto verso il 1260). Questa importante opera, che sembra anteriore al 1256, ha il titolo di *Sapientiale*. È un trattato di metafisica diviso in

sei libri il cui oggetto è l'esposizione di questa scienza secondo i principi di Aristotele, ma che fa appello, per chiarirli, a tutti i commentatori arabi allora conosciuti: al-Fārābī, Avicenna, Averroè, ai quali, naturalmente s'aggiungono Gĕbīrōl e Maimonide. Cicerone e Agostino rappresentano nella sua opera la tradizione latina; Boezio e Anselmo quella del Medioevo; ma egli si serve anche delle opere piú recenti, come il *De processione mundi* di Gundissalino e il *De articulis fidei* di Nicola d'Amiens, e il *De universo* di Guglielmo d'Auvergne. Per quanto si può giudicare oggi, ciò che Tommaso di York chiama Aristotele contiene una forte dose di Gĕbīrōl e di Gundissalino. La materia è, per lui come per Gĕbīrōl, un essere che si riduce a ciò che è necessario per sopportare la privazione di forma. A sua volta, questa stessa privazione è nella materia come l'oscurità nell'aria, che è in sé un essere in potenza rispetto alla luce, come la materia è un essere in potenza rispetto alla forma. Creata da Dio, la materia è buona in quanto esiste. Oltre all'unità che essa possiede come materia in generale, ogni materia particolare riceve un'altra unità ch'essa riceve dalla sua forma; la sua unità di potenza non impedisce dunque, piuttosto essa fonda la possibilità delle molteplici unità ch'essa riceve. Combinando i dati che prende a prestito dappertutto, Tommaso finisce per distinguere tre significati del termine *materia*: in senso proprio, la materia aristotelica ed averroista, sede della privazione, che entra nella composizione di ogni sostanza generabile e corruttibile; in senso meno proprio, la materia dei corpi celesti, sottoposta al luogo e alla dimensione, ma libera da ogni privazione, che è un soggetto piú che una materia; nel senso piú comune, la materia concepita senza luogo né privazione, «sed tantum sub esse potentiali subjicibile formae», per la quale anche le sostanze eterne possono essere o non essere. Quest'ultima è la materia universale di Gĕbīrōl, comune a tutto ciò che è e che noi abbiamo già avvicinato al *principium pure possibile* accolto piú tardi da Riccardo di Middleton. È per questo, del resto, che, come farà Riccardo, Tommaso di York ammette la composizione ilomorfica degli angeli e delle anime umane, conseguenza inevitabile della loro adesione alla dottrina di Gĕbīrōl su questo punto.

Le forme rispetto alle quali la materia è in potenza sono in atto nelle sostanze intellegibili, ed esse vi sono piú nobilmente che una volta assegnate ai corpi, perché esse vi sono immaterialmente. L'azione propria di queste sostanze intellegibili è di « influire » (*influere*), cioè di colare le forme nella materia. Per questo i sapienti chiamano le Intelligenze pure delle « donatrici di forme »: « nominaverunt sapientes intelligentias istas datores potius quam educatores vel extractores ». Tommaso insiste tuttavia sul fatto che le Intelligenze possono dare le forme alla materia solo perché questa è veramente in potenza rispetto a loro; non le si danno le forme che attualizzando una delle sue potenzialità. Poiché essa è causa principale della sostanza, la forma è anche causa principale della sua individuazione e della sua unità.

Nel composto umano, la forma è l'anima, ma l'anima è essa stessa una sostanza, poiché è già composta di forma e di questa materia spirituale che abbiamo definito come una pura possibilità di esistenza e di cambiamento. La conoscenza intellettuale è possibile, perché la forma che esiste nell'oggetto sensibile può diventare il modello (*exemplar*) di quella che è nell'anima; si tratta dunque d'una medesima forma sotto due differenti modi di essere. Riferendosi qui al *De universo* di Guglielmo d'Auvergne, Tommaso di York spiega la formazione dell'universale nel pensiero fondandosi sulla semplificazione schematica imposta al reale dall'immagine sensibile che dell'individuo non ricorda che la sua generalità specifica. L'intelletto interviene a sua volta per collegare questo elemento comune alle immagini degli esseri della stessa specie, e forma cosí l'universale, predicabile degli individui. Non contento di ridurre a questa spiegazione psicologica l'astrazione di Aristotele, Tommaso gli rimprovera di non aver saputo che, oltre a questo primo modo di conoscere, ne esiste un altro che i Cristiani e alcuni filosofi ben conoscono, ove la conoscenza non giunge all'anima dal senso, ma da Dio. Soltanto Aristotele dice che ogni conoscenza viene dal senso: « nos autem secundum sapientiam christianorum philosophorum scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab

idea in idea, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem». In una simile dottrina poco importa sapere se le prove dell'esistenza di Dio partano o no dalle creature, poiché la stessa conoscenza sensibile apre l'anima all'illuminazione divina. Tommaso di York, in effetti, ammette prove di questo genere, ma ci accorda inoltre, con il *De natura deorum* di Cicerone (II 2), quella conoscenza innata di Dio che Lucilio ed Ennio dicono di trovare presso tutti i popoli e, per maggior sicurezza, egli aggiunge a questo argomento quelli del *Proslogion* di sant'Anselmo e del *De libero arbitrio* di sant'Agostino. La dottrina di Tommaso di York rivela lo sforzo di uno spirito aperto, curioso e largamente informato per assimilare la massa di informazioni metafisiche di origine greco-araba che allora penetra nelle scuole, ma sembra che egli abbia tentato delle sintesi impossibili e l'asse del suo pensiero prolunga veramente solo quello di Gundissalino e di Gĕbīrōl.

Con Ruggero Bacone, discepolo e compatriota di Roberto Grossatesta, l'interesse rivolto alle ricerche e ai metodi scientifici non fa che accentuarsi. All'esigenza della matematica va ad aggiungersi quella, non meno imperiosa, della conoscenza sperimentale, senza che, tuttavia, la conferma e l'espansione universale della fede cessi di essere il fine ultimo del sapere. Quest'uomo singolare è nato verso il 1210-1214 nei dintorni di Ilchester, nel Dorsetshire. Egli fece i suoi primi studi ad Oxford, dove ebbe per maestri Roberto Grossatesta ed Adamo di Marsh, uomini tanto versati nelle scienze, egli dirà piú tardi, quanto i maestri parigini ne erano ignoranti. Dopo un soggiorno a Parigi di sei o otto anni, cioè fin verso il 1250, egli insegnò ad Oxford dal 1251 al 1257, poi, costretto, sembra, ad abbandonare l'insegnamento, ritornò a Parigi, sede dell'ordine francescano al quale egli apparteneva, dove fu oggetto di sospetti e di persecuzioni continue fino al momento in cui il suo protettore, Guido Fulcoldi, divenne papa sotto il nome di Clemente IV (1265). È durante la breve tregua che corrispose per lui a questo pontificato (1265-1268) che Ruggero Bacone redasse il suo *Opus maius*, composto su richiesta dello stesso papa. La sua attività letteraria continuò in seguito fino al 1277, data in cui le sue idee relative all'astrologia fu-

rono inglobate nelle proposizioni condannate dal vescovo Stefano Tempier. Si approfittò dell'occasione per condannarlo alla prigione, nel 1278. Sappiamo che ne era fuori nel 1292, data in cui compose il suo ultimo scritto, il *Compendium studii theologiae*. Ci è sconosciuta la data della sua morte.

Per sorprendente che ci possa apparire la personalità di Ruggero Bacone quando la paragoniamo alle piú notevoli tra quelle del suo tempo, non bisognerà però dimenticare ch'essa reca profondamente impresso il segno della sua epoca. Bacone è innanzitutto e in primo luogo uno scolastico, ma è un uomo che ha concepito la scolastica in maniera completamente diversa da Alberto Magno o san Tommaso d'Aquino. Egli infatti non è sfuggito all'ossessione della teologia che caratterizza il Medioevo, e questo è un tratto che è importante sottolineare se non si vuole rappresentarsi Bacone sotto una luce completamente falsa. La seconda parte dell'*Opus maius* è interamente dedicata a definire i rapporti tra filosofia e teologia. Ora, il suo atteggiamento su questo punto è perfettamente chiaro: c'è una sola sapienza perfetta e un'unica scienza che domina tutte le altre, è la teologia, e due scienze sono indispensabili per spiegarla: il diritto canonico e la filosofia: « est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia ». La sapienza totale, egli ci dice, è stata data da un solo Dio, ad un solo mondo, per un solo fine. Bacone dunque compirà, esattamente come san Bonaventura, una riduzione di tutte le arti alla teologia, e questa riduzione suppone una concezione della conoscenza fortemente influenzata dalla dottrina agostiniana dell'illuminazione.

Due ragioni decisive provano infatti che la filosofia rientra nella teologia e ci si subordina. La prima è che la filosofia è il risultato di una influenza dell'illuminazione divina nel nostro spirito (« ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis »). Senza confondersi con gli averroisti, che egli del resto confuta vigorosamente, Bacone usa una terminologia averroista. Egli dà il nome di intelletto agente al maestro interno che ci istruisce e che sant'Agostino e san Bonaventura chiamavano il Verbo. È quindi l'intelletto agente che agisce sulle nostre anime versandovi la virtú e la

scienza in maniera tale che noi siamo incapaci di acquisirle da noi stessi e dobbiamo riceverle dall'esterno: « anima humana scientias et virtutes recipit aliunde ». In secondo luogo e per una diretta conseguenza di ciò che precede, la filosofia è il risultato di una rivelazione. Non soltanto Dio ha illuminato gli spiriti umani per permettere loro di conseguire la sapienza, ma anche gliela ha rivelata: « causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae adquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit ». Ecco dunque come Bacone s'immagina la storia della filosofia. Essa è stata dapprima rivelata ad Adamo ed ai Patriarchi, e se noi sappiamo ben interpretare la Scrittura, vedremo che essa si ritrova interamente, per quanto sotto una forma immaginosa e colorita, sotto al loro senso letterale. I filosofi pagani, i poeti dell'antichità e le Sibille sono tutti posteriori ai veri e fedeli filosofi che furono i discendenti di Set e di Noè. Dio ha concesso loro di vivere seicento anni perché non occorreva loro meno tempo per conseguire la filosofia e specialmente l'astronomia che è cosí difficile. Dio ha dunque rivelato loro tutto ed ha concesso loro una lunga vita per permettere loro di completare la filosofia per mezzo dell'esperienza (« Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem, ut philosophiam per experientiam complerent »). Ma successivamente la malizia degli uomini e i loro abusi di ogni genere divennero tali che Dio oscurò il loro cuore e la filosofia cadde in disuso. È l'epoca di Nembrod e Zoroastro, di Atlante, di Prometeo, di Mercurio o Trismegisto, di Esculapio, di Apollo e di altri che si facevano adorare come degli dei per la loro scienza. Bisogna arrivare ai tempi di Salomone per assistere ad una specie di rinascimento e vedere la filosofia ritrovare la sua prima perfezione. Dopo Salomone lo studio della sapienza scompare nuovamente a causa dei peccati degli uomini, finché lo riprende Talete e tutti i suoi successori lo sviluppano nuovamente. Si arriva cosí ad Aristotele che ha reso la filosofia tanto perfetta quanto poteva esserlo ai suoi tempi. I filosofi greci sono dunque i discepoli e i successori degli Ebrei; essi hanno trovato la rivelazione fatta da Dio ai patriarchi e ai profeti, rivelazione che non

avrebbe avuto luogo se la filosofia non fosse stata conforme alla sua legge sacra, utile ai figli di Dio, infine necessaria all'intelligenza e alla difesa della fede.

> Cosí dunque la filosofia non è che la spiegazione della sapienza divina con la dottrina e con la condotta morale, e per questo non c'è che una sola perfetta sapienza che è contenuta nelle Sacre Scritture.

È chiaro che questa concezione della filosofia non ci informa soltanto sull'astratta dottrina di Ruggero Bacone, ma anche sull'idea che egli si faceva della sua missione personale. Questo è un punto che non si è sufficientemente sottolineato e che ci rende piú intellegibili le persecuzioni di cui egli è stato oggetto. Bacone non è solo un filosofo, è anche un profeta. Tutti i suoi vituperi contro il disordine e la decadenza della filosofia del suo tempo, gli attacchi violenti ai quali egli si abbandona contro Alessandro di Hales, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sono le naturali reazioni del riformatore di cui i falsi profeti contrastano e ritardano l'azione. Il pensiero segreto che anima Bacone è che il XIII secolo è un'epoca di barbarie analoga alle due precedenti che l'umanità ha dovuto attraversare a causa dei suoi peccati. E come può egli quindi concepire la sua missione se non come analoga a quella di Salomone e di Aristotele? È lui ad aver ritrovato l'idea, cosí a lungo dimenticata, della vera filosofia e che conosce il metodo grazie al quale questo edificio distrutto potrà risollevarsi dalle sue rovine. Questa profonda coscienza di una missione da compiere, il sentimento che egli ha di venire ad inserirsi in un posto d'onore nella storia del mondo e del pensiero umano spiegano il tono altero ed aggressivo che egli spesso usa, il suo disprezzo degli avversari, il linguaggio da riformatore e restauratore con il quale egli si rivolge allo stesso papa; e infine anche l'ostilità impietosa che gli hanno votato i suoi superiori.

L'opera del primo Bacone si presenta quindi sotto un aspetto assai piú complesso di quanto si possa immaginare leggendo le due celebri dichiarazioni sulla necessità dell'esperienza. In realtà, egli considera la subordinazione della filosofia alla teologia molto piú stretta di quanto non l'avesse immaginata san Tommaso. Si noterà, inoltre, che quest'uomo,

per il quale la filosofia non è che una rivelazione ritrovata, pone la perfezione del sapere umano vicina alla creazione. È dunque un progresso all'indietro che egli invita a realizzare consigliandoci il suo metodo di filosofare. Ma d'altra parte, Ruggero Bacone riesce ad introdurre in questa straordinaria prospettiva storica una concezione profondissima del metodo scientifico.

Notiamo subito che anche in questa impresa, che è innanzitutto una restaurazione, c'è posto anche per un vero e proprio progresso. I termini stessi in cui Bacone ci parla della rivelazione filosofica primitiva indicano ch'essa verteva semplicemente sui principi, giacché erano occorsi ancora seicento anni per sviluppare le conseguenze. Ma c'è di piú. La filosofia non può mai arrivare ad essere veramente completa, e noi non avremo mai finito di spiegare i particolari del vasto mondo in cui ci troviamo posti. Scoperte veramente nuove sono e resteranno dunque sempre possibili, a condizione di impiegare i metodi veri che ci permetteranno di realizzarle.

La prima condizione per far progredire la filosofia è di sbarazzarla dagli ostacoli che ne fermano lo sviluppo. Uno dei piú funesti è la superstizione dell'autorità, e mai questa superstizione è stata piú estesa che tra i contemporanei di Bacone. Egli quindi la perseguita con i suoi sarcasmi senza risparmiare nessun uomo né alcun ordine religioso, nemmeno il suo. Se fa dei nomi, non è per amore della disputa, ma per il maggior bene della verità e della Chiesa. Quando egli critica nell'*Opus maius* i sette difetti della teologia, le critiche si rivolgono al francescano Alessandro di Hales e al domenicano Alberto Magno. L'uno è celebre per una *Summa* di mole ponderosa, e che d'altronde non è sua; ma egli non ha nemmeno conosciuto la fisica e la metafisica di Aristotele e la sua famosa *Summa* marcisce ora senza che nessuno la tocchi. Quanto ad Alberto Magno, è un uomo che non è certo privo di meriti e che sa molte cose, ma non ha nessuna conoscenza delle lingue, della prospettiva né della scienza sperimentale; ciò che di valido contiene il suo trattato starebbe in un trattato venti volte meno lungo dei suoi. Il difetto di Alberto, del suo discepolo Tommaso e di tanti altri è di voler insegnare prima di aver imparato.

Si ha da dire che Bacone non si riconosce dei veri maestri? Assolutamente no, ma sono piuttosto maestri di metodo che maestri di dottrina. I due che egli cita piú volentieri sono Roberto Grossatesta e Pietro di Maricourt. Ora, Roberto Grossatesta gli piace in primo luogo perché, senza averli ignorati, si è distolto dai libri di Aristotele per istruirsi per mezzo di altri autori e della sua esperienza personale; poi perché, con Adamo di Marsh e altri, egli ha saputo spiegare matematicamente le cause di tutti i fenomeni e mostrare che questa scienza è necessaria non solo a tutte le altre, ma anche alla teologia stessa: « per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium exponere ». Ma se dai suoi maestri inglesi egli prende il gusto e il rispetto della matematica, egli deve però ad un francese il senso, in lui cosí vivo, della necessità dell'esperienza. Il suo vero maestro è colui ch'egli non finisce di elogiare, Pietro di Maricourt, autore di un trattato sulla calamita che W. Gilbert citerà ancora all'inizio del XVII secolo e che resterà fino ad allora l'opera migliore concernente il magnetismo. Infatti, in quest'*Epistola de magnete*, egli afferma la necessità di completare il metodo matematico con il metodo sperimentale. Non basta saper calcolare e ragionare, bisogna anche essere abili manualmente. Con l'abilità manuale (« manuum industria ») si può facilmente correggere un errore che non si scoprirebbe neanche dopo un'eternità con le sole risorse della fisica e della matematica. Ruggero Bacone sembra essere rimasto vivamente colpito da questo nuovo metodo e dalla scienza che Pietro di Maricourt ne aveva ricavato. Egli lo chiama il maestro delle esperienze: *dominus experimentorum*, e ci traccia un ritratto veramente sorprendente di questo scienziato solitario di cui sappiamo cosí poco. Questi sono, con qualche altro nome ancor piú oscuro di ricercatori isolati, i maestri di cui egli intende continuare il metodo e prolungare lo sforzo.

Conviene dunque insistere in primo luogo sul ruolo che le matematiche debbono avere nella costituzione della scienza. Non si può sapere niente delle cose di questo mondo, sia celeste, sia terrestre, se non si sanno le matematiche: « impossibile est res huius mundi sciri, nisi sciatur mathematica ». Questo è evidentemente vero dei fenomeni astrologici, e poiché i

fenomeni terrestri dipendono strettamente dagli astri, non si potrebbe capire quello che accade sulla terra se si ignorasse ciò che accade nei cieli. È certo inoltre, e Roberto Grossatesta l'ha perfettamente dimostrato, che tutte le azioni naturali si propagano e si esercitano in conformità alle proprietà matematiche delle linee e degli angoli. È dunque inutile insistere su questo punto.

Quanto all'esperienza è piú necessaria ancora, perché la superiorità dell'evidenza che essa porta con sé è tale che anche quella della matematica può trovarsene rafforzata.

Ci sono infatti due modi di conoscere, il ragionamento e l'esperienza. La teoria conclude e ci fa ammettere la conclusione, ma non dà quella sicurezza esente da dubbio in cui lo spirito si riposa nell'intuizione della verità, finché la conclusione non è stata trovata attraverso la via dell'esperienza. Molti hanno delle teorie su certi oggetti, ma dato che non hanno fatto l'esperienza, esse restano da loro inutilizzate e non li incitano né a cercare questo bene, né ad evitare quel male. Se un uomo che non ha mai visto il fuoco provasse con argomenti concludenti che il fuoco brucia, che rovina le cose e le distrugge, la mente del suo ascoltatore non resterebbe soddisfatta, ed egli non eviterebbe il fuoco prima di avervi messo la mano o un oggetto combustibile, per provare con l'esperienza ciò che la teoria insegnava. Ma una volta fatta l'esperienza della combustione, lo spirito è convinto e riposa nell'evidenza della verità; il ragionamento quindi non basta, ma basta l'esperienza. È quanto si vede chiaramente nella matematica le cui dimostrazioni sono tuttavia le piú sicure di tutte.

Se uno possiede una dimostrazione concludente in queste materie, ma non l'ha verificata con l'esperienza, la sua mente non vi si attaccherà, non vi si interesserà e trascurerà questa conclusione finché una constatazione sperimentale non gliene faccia vedere la verità. Soltanto allora accetterà questa conclusione in tutta tranquillità.

L'esperienza quale la concepisce Ruggero Bacone è duplice. L'una interna e spirituale, i cui gradi piú alti ci conducono alla sommità della vita interiore e della mistica, l'altra esterna e che noi acquistiamo per mezzo dei sensi. È quest'ultima che è all'origine di tutte le nostre conoscenze scientifiche veramente certe e in particolare della piú perfetta delle scienze, la scienza sperimentale.

La scienza sperimentale (*scientia experimentalis*), il cui nome

compare per la prima volta nella storia del pensiero umano sotto la penna di Ruggero Bacone, supera tutti gli altri generi di conoscenza per una triplice prerogativa. La prima è che, come abbiamo detto, essa genera una conoscenza completa. Le altre scienze partono dalle esperienze considerate come principi e ne deducono per via di ragionamento le loro conclusioni; ma se vogliono avere inoltre la dimostrazione completa e particolare delle loro stesse conclusioni, sono costrette a chiederla alle scienze sperimentali. È quanto Bacone lungamente stabilisce in tutta una serie di capitoli consacrati alla teoria dell'arcobaleno. La seconda prerogativa di questa scienza è che essa può determinarsi nel punto ove termina ciascuna delle altre scienze e dimostrare delle verità che esse sarebbero incapaci di raggiungere con i loro mezzi propri. Un esempio di queste scoperte che sono al limite delle scienze, senza esserne né le conclusioni né i principi, ci è fornito dal prolungamento della vita umana che coronerà la medicina, ma che la medicina da sola non potrebbe realizzare convenientemente. La terza prerogativa della scienza sperimentale non è relativa alle altre scienze, ma consiste nella potenza che permette loro di frugare i segreti della natura, di scoprire il passato, l'avvenire e di produrre tanti effetti meravigliosi da assicurare il potere a coloro che la possiederanno. È quanto la Chiesa dovrebbe prendere in considerazione per risparmiare il sangue cristiano in questa lotta contro gli infedeli, e soprattutto in previsione dei pericoli che ci minacceranno al tempo dell'Anticristo, pericoli ai quali sarebbe facile ovviare, con la grazia di Dio, se i principi del mondo e della Chiesa favorissero lo studio della scienza sperimentale, e perseguissero i segreti della natura dell'anima.

L'*Opus maius* di Ruggero Bacone non si presenterà quindi come un'esposizione della scienza totale, perché questa scienza non è acquisita, essa rimane da acquisire. Bacone pretende soltanto di invitare alla ricerca e soprattutto alla pratica delle esperienze. È il tema che egli riprende infaticabilmente: qui il ragionamento non prova piú niente, tutto dipende dall'esperienza. « Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia ». A parte questo metodo, di cui è sicuro, Bacone non ci darà che dei campioni della sua fecon-

dità. Di qui il carattere enciclopedico della sua opera principale in cui noi incontriamo successivamente: l'analisi delle condizioni richieste per uno studio serio del linguaggio filosofico, un'esposizione del metodo matematico ed esempi della sua applicazione alle scienze sacre e profane, un trattato di geografia, un trattato sull'astrologia e le sue utilizzazioni, un trattato sulla visione, una descrizione del metodo sperimentale e una morale. Tutte queste speculazioni sono testimonianza di un sapere molto esteso, di un gusto vivissimo dei fatti concreti e del senso delle condizioni richieste per garantire il progresso delle scienze. I suoi stessi numerosi errori spesso indicano un pensiero già progredito rispetto a quello della sua epoca. Le considerazioni sull'alchimia e sull'astrologia di cui egli si compiace mostrano che, prima dei filosofi del Rinascimento, egli crede alla possibilità di ricavarne altrettante scienze positive. Ma, ancor piú del contenuto stesso della sua dottrina, è lo spirito di cui essa è animata a conferirle l'interesse e a garantirle un posto duraturo nella storia delle idee. Se si pensa alle miserevoli condizioni in cui Ruggero Bacone è vissuto, alle difficoltà innumerevoli di cui si lamenta continuamente, che gli hanno impedito non solo di fare delle esperienze, ma anche di scrivere, si resterà stupefatti dinanzi a questo genio sfortunato, che, unico nel XIII secolo, e forse anche fino ad Augusto Comte, ha sognato una sintesi totale del pensiero scientifico, filosofico e religioso per farne il legame di una società universale, coestesa a tutto il genere umano.

Tutti questi maestri francescani parlano di Aristotele e all'occasione lo commentano, ma generalmente lo intendono alla maniera di Avicenna, il che rendeva loro piú facile non tradire sant'Agostino. Il primo maestro domenicano di Oxford di cui ci è stato conservato il *Commento alle Sentenze*, Riccardo Fishacre (morto nel 1248), non si differenzia a questo proposito dai francescani. Composta poco prima del 1245, quest'opera prova evidentemente che il suo autore non aveva nessun desiderio di tentare delle nuove vie. Fishacre ammette la composizione ilomorfica degli angeli e delle anime. Uno degli argomenti di cui si serve dà un'idea delle sorprendenti confusioni che produceva allora in certi spiriti l'assorbimento

di un aristotelismo capito male: ci sono degli individui nella specie angelo e nella specie uomo; Aristotele insegna che, senza materia, non ci sarebbero individui; dunque c'è una materia negli angeli e nelle anime. Eccone un altro: Aristotele afferma che un oggetto esiste senza materia solo nella mente dell'artefice; dunque un'anima senza materia esisterebbe solo nella mente di Dio. Il contesto metafisico della dottrina aristotelica dell'individuazione attraverso la materia gli sfugge quindi completamente. Per spiegare la causalità fisica, Fishacre ammette che la forma dell'effetto deve in qualche misura preesistere nella materia (« aliquid formae latitans in materia »); questo abbozzo dell'effetto è ciò che Agostino chiamava una ragione seminale, e la causa ha solo da attualizzarla per produrre il suo effetto. Per Fishacre, come per san Bonaventura, una causa che producesse un effetto non assolutamente preesistente nella materia non sarebbe solo efficiente, ma creatrice: essa produrrebbe *ex nihilo*. Il fatto può verificarsi, ma è un miracolo. Queste *rationes seminales* sono state create da Dio nella materia, e ognuna di esse corrisponde a una *ratio causalis* nella mente di Dio. Si resta un po' scoraggiati vedendo Fishacre attribuire ad Aristotele questa dottrina: « patet quod Augustinus est huius eiusdem opinionis cum Aristotele ». La sua noetica s'ispira a quella di Agostino e forse di Guglielmo d'Auvergne. Ogni conoscenza risulta non da un'azione dell'oggetto sull'anima, ma dall'attitudine dell'anima a rendersi simile all'oggetto *per imitationem*. Gli è che, come dicono Agostino e i platonici, tutte le verità sono inscritte nell'anima, ove esse sono soltanto assopite, cosicché basta risvegliarle. Fishacre ritiene d'altra parte, anche qui, che Aristotele non dica diversamente, ma la sua esegesi aristotelica è un'avventura disperata. Una volta ammessi tali principi, niente era piú facile per lui che sviluppare sotto forma di prove la conoscenza latente che noi abbiamo di Dio. Non solo l'argomento di sant'Anselmo dell' «id quo maius cogitari non potest» lo soddisfa completamente, ma egli ne propone una di sua creazione, che sembrerà ancor piú diretta:

Se una cosa fosse assolutamente semplice, non differirebbe dalla sua esistenza, ma sarebbe la sua esistenza; perché, se non lo fosse, avrebbe l'esistenza e qualcosa di piú, e allora non sarebbe assolutamente semplice.

Di conseguenza se una cosa fosse assolutamente semplice essa esisterebbe: ora, l'assolutamente semplice è assolutamente semplice: quindi esiste (« sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est »).

Forse non sarà indispensabile pubblicare il Commento di Fishacre alle Sentenze. Sembra del resto che i domenicani di Oxford abbiano avuto qualche dubbio, perché il successore che gli diedero nel 1248 aveva preso la licenza nelle arti all'Università di Parigi. Era Roberto Kilwardby, che occupò la cattedra domenicana di teologia dal 1248 al 1261, fu eletto arcivescovo di Canterbury nel 1272, creato cardinale nel 1278 e morí a Viterbo nel 1279. Il suo caso è molto piú interessante di quello di Fishacre, in primo luogo perché è uno spirito di classe superiore, ma anche perché egli appartiene alla stessa generazione di san Tommaso d'Aquino, cioè ad un'epoca in cui si poteva ancora rifiutare la dottrina di Aristotele, ma non si poteva piú crederla praticamente identica a quella di sant'Agostino. Si deve a Kilwardby tutta una serie di commenti a Porfirio, all'*Organon* di Aristotele e alle seguenti opere: *Fisica*, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteore*, *De Anima*, *Metafisica*. Queste opere, come il suo *Commento alle Sentenze*, sono ancora inedite e non sono state studiate che in modo insufficiente. Si desidererebbe sapere se il ritorno di Kilwardby ad Oxford si sia accompagnato ad un ritorno all'agostinismo, o se egli abbia seguito fino alla fine della sua vita i principi definiti fin dal suo soggiorno a Parigi. La seconda ipotesi è piú verosimile, perché egli è tornato in Inghilterra poco prima del 1230, data in cui l'autorità di Guglielmo d'Auvergne all'università era grande. È certo in ogni caso che, per ben informato che egli fosse della dottrina di Aristotele e qualunque concessione vi avesse fatto, Kilwardby ha voluto conservare ad Oxford, con l'insegnamento e, in caso di necessità, colla sua autorità episcopale, la tradizione di sant'Agostino.

Il solo titolo del suo *De ortu scientiarum* ricorda l'opera analoga di Gundissalino. È una classificazione delle scienze, ispirata a quella di Aristotele e sviluppata come introduzione generale alla filosofia dove, su alcuni punti, si lasciano già indovinare le sue posizioni personali; ma esse si affermano

nel suo *Commento alle Sentenze*. Inoltre, si sono recentemente pubblicati o studiati parecchi scritti originali di Kilwardby: *De spiritu imaginativo, De tempore, De unitate formarum, De natura relationis, De conscientia, De theologia*, dove Kilwardby parla a proprio nome, e la sua lettera, molto istruttiva, a Petrus de Confleto (Pietro di Conflans), che, da sola, permetterebbe di collocare il suo pensiero rispetto alle principali correnti dottrinali del suo tempo.

Il 7 marzo 1277 Stefano Tempier aveva condannato una lunga lista di proposizioni, nella speranza di arrestare il movimento averroista e la diffusione di teologie che, come quella di Tommaso d'Aquino, s'ispiravano al metodo di Aristotele. Qualche giorno dopo (18 marzo 1277), e nella sua qualità di arcivescovo di Canterbury, Kilwardby condannava a sua volta una lista molto piú breve, di sedici proposizioni, scelte evidentemente colla stessa intenzione e con lo stesso spirito. Benché di solito lo si usi a questo proposito, il temine di « condanna » non è affatto esatto. Avendogli scritto l'arcivescovo domenicano di Corinto, Pietro di Conflans, per rimproverargli questo atto, Kilwardby gli fa osservare

che la condanna che fu fatta non è stata dello stesso genere di quelle che si facevano nelle eresie esplicite, ma che essa fu una proibizione di affermare tali cose nelle scuole determinando [delle questioni disputate] o nelle lezioni o sotto ogni altra forma dogmatica.

Si deve nondimeno riconoscere che, nel suo pensiero, la fede cristiana era almeno indirettamente in gioco. Egli stesso infatti dice degli errori che impedivano di insegnare, che

alcuni sono evidentemente falsi, alcuni si allontanano dalle verità filosofiche, alcuni rasentano degli errori intollerabili e alcuni sono evidentemente funesti perché opposti alla fede cattolica.

Al che Kilwardby aggiunse quest'affermazione storicamente istruttiva:

Io non ho agito da solo in questa proibizione; al contrario, come voi stesso scrivevate, essa ha raccolto l'assenso di tutti i maestri di Oxford; e mi ha costretto anche il parere (*suasio*) di molti teologi e filosofi piú competenti di me.

Kilwardby forse esagera un poco. Se si pensa alle reazioni a favore del tomismo da parte di alcuni domenicani di Oxford, come Riccardo Clapwell, che seguirono di poco questa proibizione, non ci si può impedire di credere che, fin dal 1277, la teologia tomista trovava ad Oxford alcune simpatie. Ma questo doveva accadere, come si dice, «nei giovani» che rappresentavano il presente volto all'avvenire. I maestri autorevolissimi, che rappresentavano il presente continuando il passato, diffidavano di queste novità. Ruggero Bacone dice d'aver sentito egli stesso, in due riprese, Guglielmo d'Auvergne, allora vescovo di Parigi, « congregata Universitate coram eo », discutere contro i maestri dell'università e dimostrare loro che l'intelletto agente non è una parte dell'anima, ma Dio. La dottrina del vescovo di Parigi era dunque in ritardo tra il 1228 e il 1249 su quella della sua Università. Nel 1277, l'arcivescovo di Oxford era un po' in ritardo sull'insegnamento di Oxford e il vescovo di Parigi denunciava pubblicamente come pericolose certe tesi del futuro dottore della Chiesa universale: san Tommaso d'Aquino. È umano che i custodi dell'ortodossia la confondano talvolta con il loro modo personale di concepirla.

Le sedici proposizioni proibite da Kilwardby ci ragguagliano infatti sulle sue posizioni personali. La terza proibisce di insegnare ad Oxford « quod nulla potentia activa est in materia »: ciò equivaleva ad imporre l'insegnamento di una dottrina della causalità analoga alle ragioni seminali di Agostino. È d'altronde ciò che Kilwardby dice nella sua lettera a Pietro di Conflans, e ciò che egli aveva già sostenuto nel suo *Commento alle Sentenze*, dove egli identificava la potenza attiva della causa seconda, che muove perché è mossa, con quella che si chiama *ratio seminalis, quia latet in materia.* Come questa proibizione d'insegnare la dottrina aristotelica della materia colpiva tutta l'ontologia e tutta la fisica, cosí tutta l'antropologia e la psicologia erano colpite dalla dodicesima proposizione: « quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex ». Se non si poteva piú insegnare ciò, si era praticamente costretti ad insegnare la pluralità delle forme nell'anima e, di conseguenza, nell'uomo. È d'altra parte ciò che manifestamente sostiene la lettera di Kilwardby all'arci-

vescovo di Corinto: « Scio tamen quod unus homo unam habet formam quae non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem ». Il Commento di Kilwardby alle Sentenze aveva già generalizzato questa tesi: « Plures formae sunt in una materia in constitutione unius individui, sicut in hoc igne est forma substantiae, forma corporis et forma igneitatis ». Ragioni seminali e pluralità delle forme di solito bastano ad individuare una dottrina, ma qualche recente sondaggio (D. E. Sharp) nel suo Commento a Pietro Lombardo conferma la diagnosi: composizione ilomorfica degli angeli, illuminazione divina richiesta come complemento della nostra luce intellettiva anche per la conoscenza del sensibile, semplice distinzione di ragione tra l'anima e le sue facoltà, sono altrettante note che dipendono dal complesso agostiniano. Kilwardby, d'altronde, dà prova di iniziativa personale nella sua giustificazione delle tesi che sostiene, e ancor piú sui punti in cui la tradizione patristica non è piú sufficiente ad illuminarlo. La sua soluzione del problema dell'individuazione meriterebbe di essere studiata da vicino per l'interesse filosofico e storico che vi si lega. Egli pone la forma come causa attiva e la materia come causa passiva dell'individuazione, ma questa gli sembra un fatto complesso che include la stessa individualità. Si deve dunque dire, dapprima materia e forma, poi determinazione (*signatio*) della materia da parte della forma, infine l'individuo stesso che ne deriva e che è l'essere in atto. La forma, egli precisa, s'individua lei stessa individuando la sua materia, e l'esistenza attuale sembra la proprietà dell'individuo cosí costituito.

Si è già notato, a proposito di Riccardo di Middleton, che il rifiuto della dottrina aristotelica del movimento s'incontra ben prima del nominalismo parigino del XIV secolo. Il problema non è privo di importanza. Abbiamo visto P. Duhem datare dal 1277 l'inizio della scienza moderna (*Études sur Leonard de Vinci*, vol. II, pp. 411-412); in un altro testo lo stesso storico propone una nuova data, e piú tarda:

Se si volesse separare con una linea precisa il regno della scienza antica dal regno della scienza moderna bisognerebbe tracciarla, crediamo, nel momento in cui Giovanni Buridano ha concepito questa teoria [dell'*impetus*], nel momento in cui si è smesso di guardare agli

astri come mossi da esseri divini, quando si è ammesso che i movimenti celesti e i movimenti sublunari dipendevano da una stessa meccanica (op. cit., t. III, p. XI).

L'ultimo punto implica l'esistenza di una meccanica e, per la storia delle scienze, è il punto principale; ma non è senza interesse osservare che, almeno in teologia, la dottrina aristotelica delle intelligenze motrici era un'innovazione. Secondo Aristotele, ogni movimento suppone un motore distinto dal mobile; per questo egli attribuisce dei motori separati alle sfere celesti, e san Tommaso d'Aquino lo segue docilmente su questo punto, ma questa novità colpiva vivamente i teologi della vecchia scuola, e abbiamo visto Guglielmo d'Auvergne, che ne aveva trovato l'equivalente in Avicenna, denunciarla come falsa e colpirla di sarcasmi come ridicola. Nel 1271, il ministro generale dei frati predicatori, Giovanni di Vercelli, mandò a Tommaso d'Aquino e a R. Kilwardby un elenco di 43 domande, alle quali entrambi risposero, con uno spirito tuttavia molto diverso. Alla quarta domanda di Giovanni di Vercelli: « È provato infallibilmente che gli angeli sono i motori dei corpi celesti? », san Tommaso rispose che da un lato i Dottori cristiani insegnano che Dio governa le cose inferiori per mezzo delle cose superiori, e che, d'altro lato, i filosofi platonici e peripatetici consideravano dimostrativa la loro prova che i corpi celesti sono sia animati e mossi dalle loro anime (Avicenna), sia, e ciò è preferibile, mossi da degli angeli (Averroè). Non era proprio dare la tesi per provata infallibilmente, ma dire che i filosofi la consideravano dimostrata, ch'essa si accordava con un principio generale posto dai Padri, e aggiungere che nessuno di loro, per quanto si ricordava, l'aveva negata, significava raccomandarla. Kilwardby, che si esprime con indulgenza sulla tesi avicenniana delle anime delle sfere, rifiuta invece l'idea che i corpi celesti siano mossi da degli spiriti angelici, che non ne sarebbero né l'atto né la forma. Questa opinione, egli dichiara, « nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tamquam veram et certam ». Cosí, mentre san Tommaso d'Aquino s'accontenta che essa sia ritenuta come provata presso i filosofi senza essere negata

dai Padri, dei quali essa piuttosto applicherebbe un principio, Kilwardby la dichiara priva di valore filosofico e constata che nessun Padre l'ha accettata come sicuramente vera. La sua risposta aderisce piú da vicino alla domanda di Giovanni di Vercelli, ma il fatto è che egli stesso preferiva alle due precedenti opinioni una terza, che egli tuttavia non presenta come personale. Tertii ponunt..., un terzo gruppo ammette

che come i corpi pesanti e leggeri sono mossi dal loro peso e inclinazione (« propriis ponderibus et inclinationibus ») verso i luoghi dove s'arrestano, cosí i corpi celesti si muovono circolarmente nel luogo in virtú delle loro inclinazioni naturali, che sono come il loro peso, per conservare gli esseri corruttibili e impedire loro di disfarsi rapidamente e di perire.

Come ha giustamente osservato lo storico che ha notato l'importanza di questo testo,

l'*inclinatio*, l'*instinctus proprii ponderis*, sembrano proprio dipendere dall'ordine della qualità e rimanere quindi nell'alone della fisica qualitativa di Aristotele, mentre l'*impetus* di Buridano è chiaramente orientato verso un'interpretazione quantitativa e si apre alla misurazione matematica (M. D. Chenu).

In altri termini, qui non siamo ancora alle soglie della scienza moderna, perché Kilwardby non si occupa di meccanica, ma egli pone sicuramente il principio filosofico necessario perché, secondo l'espressione di Duhem, « i movimenti celesti e i movimenti sublunari dipendano da una stessa meccanica »: « Et sicut gravium pondera et levium movent ipsa regulariter nec exorbitare permittunt, ita est de ponderibus singulorum corporum caelestium et ipsis corporibus ». I conservatori talvolta superano i progressisti aspettando senza spostarsi il progresso che sopraggiunge.

Il successore di Kilwardby al seggio arciepiscopale di Canterbury fu Giovanni Peckham (morto nel 1292). Era un francescano che si serví però della sua autorità per rinnovare, il 29 ottobre 1284, la condanna dottrinale fatta dal suo predecessore, e censurò, il 30 aprile 1286, alcune proposizioni del domenicano inglese Riccardo Clapwell. Il suo atteggiamento personale è chiaramente definito in una lettera del I giugno 1285 al vescovo di Lincoln, punto di riferimento per collo-

care le grandi posizioni dottrinali che, allora, si affrontavano in Occidente:

> Noi non disapproviamo affatto gli studi filosofici, in quanto essi servono i misteri teologici, ma disapproviamo le novità profane di linguaggio, introdotte da vent'anni nella profondità della teologia contro le verità filosofiche e a detrimento dei Padri, le cui posizioni vengono disdegnate ed apertamente disprezzate. Quale dottrina è piú solida e piú sana, quella dei figli di san Francesco, cioè di fratello Alessandro [di Hales], di santa memoria, di fratello Bonaventura e altri simili che si fondano sui Padri e sui filosofi in trattati esenti da ogni rimprovero, oppure questa dottrina del tutto recente e quasi tutta contraria, che riempie il mondo intero di dispute verbali, indebolendo e distruggendo con tutte le sue forze tutto ciò che Agostino insegna sulle eterne norme e la luce immutabile, le facoltà dell'anima, le ragioni seminali incluse nella materia e su innumerevoli questioni dello stesso genere, giudichino gli Antichi, poiché in essi sta la sapienza, giudichi il Dio del cielo, e che vi ponga rimedio.

Questa testimonianza cosí preziosa fa quindi risalire circa al 1265 l'origine del male che denunzia. Infatti i commenti di Alberto Magno ad Aristotele risalgono agli anni 1250-1270; e quelli di san Tommaso agli anni 1269-1272; se si aggiunge che le date proposte per la *Summa contra Gentes* variano tra il 1258 e il 1264, si vede che nel 1285 sono realmente meno di vent'anni (*citra viginti annos*) che la teologia recentissima (*illa novella*) che Peckham deplora si è costituita definitivamente. Si noterà inoltre che Peckham non disapprova la filosofia, ma un certo uso indiscreto di una falsa filosofia; che, malgrado il caso contrario di Kilwardby, che egli aveva avuto sott'occhio, l'opposizione delle due dottrine si traduce concretamente per lui nell'opposizione dei due Ordini: l'agostinismo dei francescani e l'aristotelismo dei domenicani; infine che quando egli vuol citare qualcuno dei punti sui quali i due gruppi sono in contrasto, i primi tre che gli vengono in mente sono, nell'ordine in cui li cita: la dottrina dell'illuminazione divina, l'unità reale delle potenze dell'anima con l'essenza dell'anima e le ragioni seminali.

Attribuire una considerevole importanza al problema della conoscenza nelle lotte dottrinali della fine del XIII secolo non significa quindi cedere ad un'illusione di prospettiva dovuta all'influenza della filosofia moderna. Anche senza la

dichiarazione di Peckham, si sarebbe informati a sufficienza dalla lunga lista delle questioni disputate che allora furono ad esso consacrate. È vero, tuttavia, che questo problema, allora, non deve la sua importanza alle sue connotazioni critiche, ma alle sue connotazioni religiose. Si tratta innanzitutto di sapere se l'uomo possa o no fare a meno di Dio per conoscere il vero. Dalla risposta che si dà a questa domanda dipende il valore delle prove agostiniane dell'esistenza di Dio che fanno ricorso alla verità, con la dottrina del Maestro interiore e la spiritualità che se ne ispira. Per questo vediamo Peckham stesso esaminare attentamente questo problema nelle sue Questioni *De anima*. Preoccupato di non perdere nulla del vero insegnamento dei filosofi, ma soprattutto di non sacrificare niente di essenziale dell'insegnamento agostiniano, egli concede ad ogni uomo un intelletto agente creato, ma aggiunge ad esso un intelletto agente superiore, che è Dio. La sua posizione dunque non è quella di Avicenna, per il quale l'intelletto agente unico della specie umana non è Dio ma un'intelligenza separata; essa non è nemmeno quella di Tommaso d'Aquino, per il quale Dio non è il nostro intelletto agente; ma se dovesse scegliere tra Avicenna e Tommaso d'Aquino, Peckham preferirebbe Avicenna: « melius posuit Avicenna, qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam, quam illi ponunt, qui ponunt eum tamquam partem animae ». In realtà, l'unico che abbia posto la verità, se non totale, almeno essenziale, è sant'Agostino, che nulla pare abbia potuto scacciare da Oxford fin verso gli ultimi anni del XIII secolo. Ricordiamo che Peckham, fedele ai Padri, lo è anche alle scienze. Abbiamo già segnalato la sua *Perspectiva communis* (Ottica), il suo *Tractatus spherae*, la *Theorica planetorum* e i *Mathematicae rudimenta*. Anche in questo egli continua la tradizione oxoniense di Ruggero Bacone e di Roberto Grossatesta. Sarebbe forse inesatto parlare di una scuola di Oxford nel Medioevo, ma vi fu sicuramente uno spirito di Oxford nel XIII secolo. Sarebbe bello poter seguire nel corso dei tempi la storia della sua cultura patristica; e sarebbe bello sapere in particolare se è per caso che l'Oriel College ci ha dato Joseph Butler nel XVIII secolo e, nel XIX, J. H. Newman.

Tranne Roberto Grossatesta, che apre l'elenco dei grandi oxoniensi del XIII secolo, tutti i pensatori inglesi del XIII secolo di cui abbiamo parlato appartengono ad uno dei grandi Ordini mendicanti. Lo studio dei maestri secolari inglesi è ancora molto meno avanzato di quello dei loro colleghi parigini. Non si sa che poco su Roberto di Winchelsea (morto nel 1313) autore di questioni teologiche; su Enrico di Wile (morto nel 1329) che ha lasciato delle questioni *De anima*, né su Gilberto di Segrave (morto nel 1316) le cui opere, diceva Leland, si trovano dappertutto nelle biblioteche di Oxford e altrove, ma delle quali, finora, non se n'è identificata nessuna (D. Sharp). Il solo di questi maestri che recentemente sia uscito dall'oscurità è Simone di Faversham (morto nel 1306), del quale si sono pubblicate delle questioni sulle *Categorie* (C. Ottaviano), e sul libro III *De anima* (D. Sharp). Sono le note chiare, brevi, di un professore ben informato sui commenti greci e arabi e sulle opere di cui parla, e le cui opinioni moderate non impegnano in alcuna avventura. Egli evita con cura l'averroismo, non tradisce alcuna inclinazione verso l'agostinismo, e generalmente si ferma, nelle sue Questioni *De anima*, a soluzioni analoghe a quelle di san Tommaso d'Aquino.

2 - Una *Summa philosophiae* del XIII secolo

Tra le grandi opere del Medioevo in cerca d'autore non ve ne sono certamente di piú notevoli di quella che L. Baur ha pubblicato sotto il titolo di *Summa philosophiae Roberto Grossateste ascripta*. Come ha dimostrato il suo stesso editore, questa attribuzione è insostenibile. Il modo in cui lo sconosciuto autore si riferisce ad alcune opere di Alberto Magno, il *De mineralibus* ad esempio, obbliga a spostare indietro la sua composizione fin verso il 1260-1270. Si è invece generalmente d'accordo nel considerare quest'opera come originaria dell'ambiente filosofico di Oxford. Benché su questo punto si possano sollevare delle obiezioni e che, come vedremo, non si tratti che di una verosimiglianza sempre piú alla mercé di qualche fatto nuovo, si deve riconoscere, allo stato attuale della questione, che questa ipotesi resta verosimile. Cono-

sciuta attraverso due manoscritti incompleti di Oxford e un manoscrito completo di Cambridge, la *Summa philosophiae* può essere di origine inglese, e il suo contenuto, che come già per il *Sapientiale* di Tommaso di York è quello di un'opera di filosofia, non di teologia, riassume con ordine, chiarezza, e spesso in maniera vivacissima una visione dell'universo comunemente accolta nel XIII secolo, ma in nessun luogo in forma cosí generale come ad Oxford, soprattutto prima della riforma filosofica di san Tommaso d'Aquino.

La *Summa philosophiae* è divisa in trattati, come la *Metafisica* di Avicenna. Il primo è una curiosa storia della filosofia, i cui dati sono, per lo piú, presi da Aristotele, Agostino e Isidoro di Siviglia. Incominciando con Abramo che fu l'inventore del monoteismo ed insegnò agli egiziani l'aritmetica e l'astronomia, essa giunge fino al XIII secolo passando attraverso i Greci e i Latini (dove s'incontra Plotino...), gli Arabi e gli Spagnoli mussulmani o cristiani (al-Gāzēl è un cristiano), per finire ai contemporanei. Tutti i filosofi antichi, fino all'epoca di Teodosio, hanno commesso errori enormi riguardo a Dio, l'anima umana e la vita futura. Quanto alla filosofia della natura, ben pochi tra loro, salvo i peripatetici e Boezio, hanno avuto opinioni corrette. È interessante d'altra parte osservare che i latini cristiani posteriori a Boezio e anteriori alla fine del XII secolo non compaiono in questa storia. L'autore ne citerà tuttavia parecchi nel corso della sua opera, ma ai suoi occhi essi non erano filosofi, ma teologi. Nella prospettiva storica che egli adotta, l'Occidente latino è dunque appena arrivato alla filosofia, e ciò che egli ne dice si riduce a questo:

> Ci sono ancora molti altri uomini notevoli in filosofia, dei quali, pur avendo esaminato la filosofia, ignoriamo i nomi, o non li tacciamo senza motivo (« quorum... nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus »). Noi del resto riteniamo che Giovanni il peripatetico [Giovanni di Salisbury?] e Alfredo [l'inglese], o, tra i piú moderni il frate minore Alessandro [di Hales] e il frate predicatore Alberto di Colonia, debbano essere annoverati tra i piú notevoli, senza che occorra tuttavia considerarli delle autorità.

Dire che anche i migliori dei moderni non erano delle *auctoritates* significava rifiutare di mettere qualcuno degli

Occidentali sullo stesso piano di un Averroè, un Avicenna o un Boezio; a maggior ragione di un Platone o di un Aristotele. Questi ultimi due gli appaiono d'altronde sotto un aspetto piú preciso di quanto ci si possa aspettare: Platone gli sembra superiore ad Aristotele « per la chiarezza dello spirito, la finezza dell'intelletto, la bellezza della lingua, l'arte di disporre in ordine i fatti e di regolare i costumi », ma Aristotele gli fu incomparabilmente superiore come uomo di studio e filosoficamente piú solido: « incomparabiliter studiosior et in philosophia certior ». Anche i loro metodi sono differenti: Platone non critica i suoi predecessori, egli espone direttamente la verità: « auctoritate magis philosophica quam argumentatione »; Aristotele argomenta, dimostra, confuta con argomenti sillogistici, mettendo cosí ordine nelle conoscenze confuse che fino ad allora si avevano nella logica, nelle scienze, in morale e in metafisica. Egli ne ha fatto, e niente si ammirava di piú nel Medioevo, un corpo dottrinale, un sapere organizzato, in breve un'« arte »: « regulas ... confuse prius traditas in artem artificiosamque doctrinam et, ut aestimatur, completam primus redegit, nonnulloque proprio studio adjecit ». Ci si chiede perché quasi tutti gli antichi, greci o latini, abbiano preferito la filosofia di Platone fino all'epoca degli Arabi. È inverosimile che l'oscurità del suo stile abbia reso le sue opere impenetrabili a tanti spiriti curiosi di sapere e d'altra parte penetranti. Ciò che è assolutamente vero è che Platone fu informatissimo su ciò che concerne i problemi umani, molto eloquente e soprattutto privo di arroganza. Invece, l'accanimento di Aristotele nell'attaccare e nel contraddire l'ha fatto sembrare supremamente arrogante e, se a ciò si aggiunge la trascuratezza del suo stile e la ricercatezza del suo argomentare, non ci si stupirà che non sia stato popolare. Non esaltiamo troppo la grandezza del genio quando sembra che per invidia abbia cavillato sulla sapienza dei suoi predecessori o se ne sia appropriato come se ne fosse l'autore. Spesso, nell'autore della *Summa* vi sono di questi tocchi di moralismo francescano.

La classificazione degli autori che egli propone è estremamente interessante. Oltre ai filosofi, di cui ha appena parlato, egli li distingue in due classi: i teosofi e i teologi. I teosofi

sono gli autori ispirati: « Theosophi proprie dicuntur sacrae scripturae id est divinitus promulgatae auctores ». Mosè e i profeti, per esempio; la loro autorità è incomparabilmente piú grande e la loro verità piú certa di quella degli uomini. Questa teosofia (= Saggezza di Dio) s'è rivelata pienamente con Gesú Cristo; la sua nascita fu annunciata dai profeti e dalla Sibilla e i suoi miracoli, il potere di leggere nei cuori e l'insegnamento celeste, cioè la vita (« doctrina caelestis id est bonorum morum exhibitio »), provano la sua divinità: « Ed è in questo che i Saraceni sono inescusabili quando eguagliano a Gesú Cristo stesso un Maometto colmo di difetti, ciò che del resto altri faranno di un falso profeta alla fine dei tempi ».

In senso proprio si chiamano teologi quelli che chiariscono o espongono la teologia; in senso lato, quelli che ne trattano e l'insegnano, e gli uditori che li ascoltano. I teologi propriamente detti si distinguono in tre ordini: il primo comprende quelli che i Sommi pontefici hanno inscritto nel numero dei santi per la luminosità della loro scienza e la santità della loro vita (Dionigi, Atanasio, Basilio, Cipriano, Ambrogio, Gerolamo, Agostino ecc.), il secondo ordine comprende i teologi la cui dottrina è ugualmente verissima e parimenti universale, ma approvata in grado minore dagli stessi Pontefici (Origene, Giovanni Damasceno, Alcuino, Anselmo, Bernardo, Ugo e Riccardo di san Vittore); il terzo ordine, infine, comprende numerosi nomi illustri, come Pietro Lombardo, Gilberto de la Porrée, Guglielmo d'Auxerre, e molti scrittori moderni, quelli che si chiamano dei « confezionatori di Summe » (« multique moderniores scriptores quos summarum vocant confectores »). Si vede da questo quanto vi fosse di completamente nuovo per un testimone del XIII secolo, nelle opere di Alessandro di Hales e di Alberto Magno, dato che essi compaiono come filosofi nella folla di questi teologi.

Paragonata a quella dei filosofi, l'autorità dei « teosofi » è come la scienza rispetto all'opinione. Infatti, nel momento della loro ispirazione divina, i teosofi sono infallibili. Quando parlano come uomini non ispirati, essi hanno potuto sbagliarsi come dei semplici filosofi, ma non quando Dio li ispirava. Anche allora, il senso autentico delle loro parole non

può essere facilmente capito senza l'aiuto dei teologi dei primi due ordini. L'autorità di questi ultimi è d'altra parte piú sicura di quella dei filosofi per tutto ciò che concerne l'anima, gli angeli e le creature in generale. Infatti i teologi stessi non ignoravano la filosofia, ed essi inoltre sono stati piú dotati dalla grazia divina che la parte comune dei fedeli. D'altra parte, che questi teologi si siano sbagliati in materia di scienze naturali e su ciò che è indifferente alla salvezza, o che l'abbiano ignorato, è senza inconvenienti, ma da questo non si deve dedurre che essi si siano sbagliati, nemmeno in questa materia, tutte le volte che sono in disaccordo con l'insegnamento dei filosofi. Si deve ammetterlo solo nel caso che le tesi dei filosofi siano dimostrate come vere con sillogismi necessari o almeno si fondino su di una probabilità quasi incontestabile. È ben noto che tutto il sapere filosofico accessibile all'uomo è contenuto implicitamente nelle Scritture come nella sua radice. La *Summa philosophiae* segue qui la silloge di Ruggero Bacone.

Si è notato indubbiamente che si tratta ancora soltanto dei teologi dei primi due ordini. È perché quelli del terzo ordine hanno avuto da assolvere un loro compito. Essi hanno

paragonato piú esattamente la filosofia dei teologi del primo e del secondo ordine alla filosofia di questo mondo ed hanno amalgamato l'una e l'altra all'insegnamento della rivelazione quando l'esigevano l'argomento o la ragione (« Iam vero theologi tertii gradus supradicti et ordinis, philosophiam primorum et secundorum theologorum philosophiae mundanae certius comparaverunt et utramque, cum causa vel ratio exigeret, theosophiae sententiae commiscuerunt »). Infatti i teosofi citano spesso come conosciute delle posizioni accettate e delle notevoli proprietà delle cose, ma non è loro uso spiegare le essenze delle cose, né le loro cause. Non è quindi cura superflua per i teologi, ma invece assolutamente necessaria, se suppliscono secondo le regole dell'arte a ciò che i teosofi hanno omesso per qualche segreta ragione, perché tutti coloro che chiedono di essere illuminati possano essere soddisfatti su questo punto.

L'autore della *Summa philosophiae* ha dunque analizzato l'opera dei teologi della sua epoca, e ha lucidamente distinto le ragioni che li avevano condotti a questa sintesi di rivelazione, di filosofia dei Padri, e della filosofia araba o greca, che oggi si chiama teologia scolastica. La fede cattolica non

ha bisogno della ragione umana, ma può ricorrervi per proteggersi contro i miscredenti e per mostrare a quelli che su di essa sono male informati che non è sprovvista di ragione. È stato necessario lottare contro gli eretici (Manichei, Ariani, Nestoriani, Pelagiani, Mussulmani e altri), i cui errori avrebbero pullulato se non si fossero confutati teosoficamente e filosoficamente. Per questo l'opera compiuta dai suoi contemporanei gli pareva eccellente: « I teologi moderni mettono utilmente la filosofia al servizio della teosofia, come della teologia dei teologi dei due primi ordini, e anche di quelli che abbiano posto nel terzo ». Si ricordi che Pietro Lombardo è un teologo del terzo rango; i *Commenti alle Sentenze* sono dunque, con ciò, giustificati.

Il II trattato verte sulla verità e incomincia con lo stabilire che essa è necessariamente eterna e incausata, donde risulta che esiste un essere veramente eterno e che non può essercene che uno, la cui esistenza è necessaria e la cui non esistenza è impossibile: « Erit igitur veritas aeterna substantia increata, omnino unica, cuius esse est necesse omnino esse et impossibile non esse ». Partendo poi dalla verità finita, quale essa è formalmente nel nostro pensiero e materialmente nelle cose, si stabilisce di nuovo che l'esistenza di una verità mutevole implica quella di una verità immutabile creata, e infine quella di una verità immutabile increata. È da questa verità increata che dipende la necessità del principio di contraddizione. Infatti ci sono due tipi di verità: la verità incomplessa, che è la stessa entità di ogni cosa e la sua comunione con la sua esistenza (« indivisio entis et esse »), e la verità complessa che è l'adeguazione della cosa e dell'intelletto che afferma o nega un predicato di un soggetto. Il contrario di queste due verità sarebbe dunque la non comunione dell'essere e della sua esistenza e la non adeguazione delle cose e dell'intelletto. Tra uno di questi due tipi di verità e il suo contrario, la contraddizione è assoluta e di conseguenza infinita. Anche un intelletto di comprensione infinita non può concepire una distanza piú grande di quella di termini contraddittoriamente opposti. Se dunque c'è un essere primo, ci sarà evidentemente anche una contraddizione eterna basata sulla sua opposizione al non essere. Sarà dunque eternamente vero, di una verità in-

complessa, che il suo essere è supremamente distante dal non essere, e, di una verità complessa, che due termini contraddittoriamente opposti non possono essere contemporaneamente veri. Questo è il fondamento eterno della verità del principio filosofico di contraddizione.

Dopo la verità, la scienza (*Tract.* III). Prendendo a prestito da al-Ghazzālī una formula di cui si servirà di frequente, l'autore della *Summa* incomincia con lo stabilire la sua *anitas*. L'« anità » è il termine che corrisponde alla « quiddità »; è quindi la risposta alla domanda: esiste la cosa (*an sit*), come la quiddità è la risposta alla domanda: che cosa è la cosa (*quid sit*). Se si ammette che esista la verità, si ammette necessariamente che esista la scienza, cioè il risultato dell'unione dell'intellegibile e di una facoltà intellettiva. Questo risultato, una volta acquisito, è una disposizione stabile (*habitus*) che permette all'intelletto di distinguere attualmente il vero dal falso relativo all'intellegibile in questione. Aristotele ha classificato bene le scienze, ma bisogna porre alla loro testa la teosofia, e si può completare la sua classificazione con quella di al-Fārābī, che al-Ghazzālī ha seguito. Le scienze differiscono dalle arti in quanto una scienza prende in considerazione le cause della sua verità, mentre un'arte è piuttosto una maniera di operare secondo una verità già stabilita. Tutti quelli che trattano di una scienza e vi occupano un rango eminente avranno diritto al titolo di filosofi: quelli che eccellono in un'arte qualunque prenderanno il titolo di maestri; osserviamo pertanto che il titolo di filosofo conviene per eccellenza a quelli che furono i piú eminenti in materia, e che sono chiamati saggi, o teologi, i piú eminenti in teosofia.

Il fatto che ogni arte abbia una materia, cosa di cui nessuno dubita, implica necessariamente che ci sia della materia nella natura (*Tract.* IV). Sistemata cosí la questione della sua « anità », passiamo a quella della sua quiddità. La materia assolutamente prima è una sostanza priva di forma, ma che tuttavia è conoscibile solo in relazione alla forma. È necessariamente una sostanza, poiché essa è naturalmente una parte essenziale di ogni sostanza composta, ed essa non è conoscibile che in rapporto con la forma, poiché ciò che non è che in potenza non è conoscibile che in virtú della relazione di po-

tenza ed atto. Ora, la forma corrisponde all'atto. La materia prima è unica e si caratterizza con due proprietà, essere universalmente in potenza rispetto ad ogni forma, essere in relazione con la forma per quell'inclinazione a riceverla che si chiama privazione. La materia prima subisce successivamente tutte le determinazioni della forma. Potenzialità universale, essa è in primo luogo determinata dalla forma universale, che è la forma universale della sostanza. La sostanza è determinata a sua volta da una serie di opposizioni interne al suo ambito a partire da questa prima forma, fino agli individui. La prima determinazione della sostanza come tale è la ben nota coppia dei contrari (*binarium famosissimum*), corporeo e incorporeo. La materia è dunque in sé incorporea, essa non è corpo che per la forma della corporeità. Presa nella sua potenzialità pura essa è ciò che Platone chiama *hyle*, cioè *silva*; non bisogna quindi confonderla, come talvolta si è fatto, con ciò che Mosè chiama ora terra ora acqua, termini che suppongono una materia già determinata dalla forma della sostanzialità, piú le forme elementari sia della terra sia dell'acqua. Platone è il primo greco che abbia raggiunto la nozione di materia prima cosí intesa, ed essa è sfuggita ad Aristotele. Dalla definizione di Platone deriva infatti che, benché ciascun ordine di sostanze abbia la sua propria materia, per esempio il cielo e gli elementi, c'è una materia prima comune che, in quanto pura potenzialità rispetto ad ogni forma, è comune a tutti gli esseri composti, corpi celesti o corpi terrestri, sostanze corporee o sostanze spirituali. L'autore della *Summa* ammette dunque, in questo senso, la composizione universale di materia e di forma (ilomorfismo). La forma che costituisce la sostanza determinando la materia si chiama forma sostanziale. Per il fatto che la sostanza è costituita, essa è individuale di pieno diritto: è dunque la forma sostanziale che, costituendo la sostanza, individua la materia: « quia materia in actu poni non potest nisi per formam eam perficientem, ipsius individuationis actualitas a forma vere causatur ». È per questo, del resto, che la distinzione introdotta da Boezio tra il *quod est* e il *quo est* si deve intendere come una distinzione non reale, ma di ragione. Se si considera la creatura in se stessa, il suo *quod est* (cioè quello che essa è) è sufficientemente

e completamente determinato dalla sua materia e dalla sua forma. Il suo essere cosí inteso non è distinto da ciò che esso è. È vero che la creatura ha un *quo est*, cioè una causa per la quale essa è, ma questa causa è l'essere increato, che non può comporsi con niente altro: « Absurdum est autem creatura, id est D E vel A B C, componi ex eo quod quodlibet eorum est, et ex suo quo est, id est esse increato, cum impossibile sit illud in compositionem venire ». La *Summa* rifiuta dunque la distinzione di essenza ed esistenza intesa in questo senso; essa la rifiuta inoltre nel senso in cui il *quo est* non è piú Dio, ma un atto di esistenza, creato da Dio, che sarebbe l'atto dell'essenza. L'essenza, o quiddità, è il *quid est*; se essa è « ciò che è », essa esiste. L'essere che essa è, è esattamente lo stesso essere di quello per cui essa è, considerato ora come esistenza ora come ciò che esiste. Non c'è quindi, qui, né composizione, né distinzione (*Tract.* V, cap. 6).

Per trovare l'origine delle forme bisogna risalire alle idee che, secondo Platone, esistono in tre modi: nel pensiero divino, nelle intelligenze e nelle specie delle cose naturali. Aristotele ha contraddetto Platone su questo punto e contrastato, per quanto era in suo potere, l'identificazione platonica della specie e della idea, ma gli stessi argomenti che egli rivolge contro questa tesi mostrano ch'essa era molto razionale; non c'è niente di contraddittorio nel porre le forme come contemporaneamente singolari in se stesse e universali nell'intelletto. Comunque stia questo punto, è certo che le idee esistenti nel pensiero divino vi sono creatrici delle cose naturali. Agostino e Platone qui sono d'accordo; è vero che Aristotele lo nega, ma tutta l'antichità ha considerato venerabile questa posizione, « exceptis Aristotele et suis carissimis complicibus ». Il fatto è che è piú facile criticarla che capirla, e si può essere certi che, se Platone fosse succeduto ad Aristotele, avrebbe confutato tutte le sue obiezioni. La *Summa* s'impegna, del resto, a farlo, e conclude che Aristotele ha ceduto qui una volta di piú alla sua mania di contraddire Platone.

Dio, e solo Dio, è causa creatrice dell'esistenza attuale delle forme naturali e delle anime, perché egli è la forza (*virtus*) prima, eterna, increata e creatrice. Egli è anche la forma

prima e increata, e la vita prima ed increata. Come vita, egli è intelligenza e volere, causa di ogni intelletto e volontà. I filosofi hanno commesso degli errori enormi sulla relazione della volontà e dell'intelletto di Dio con l'essenza divina; invece, istruiti dai teosofi e da Dio stesso, i teologi professano a buon diritto che c'è unità e semplicità assoluta nella sostanza divina, e non soltanto per la nostra ragione. Le conseguenze di questa verità sono importanti in filosofia, proprio per ciò che concerne il modo corretto d'intendere le Idee divine. Si debbono considerare sotto due aspetti: in rapporto all'intelletto che le osserva, in rapporto alla volontà che attualizza in effetti reali le loro possibilità. Ora, è chiaro che l'intelletto increato conosce se stesso d'una conoscenza unica, coeterna e increata: « unicam ergo esse ideam increatam manifestum est »; ma quest'idea unica contiene in sé tutte le specie che la volontà spiegherà per produrre gli esseri, anche la materia prima. Nell'autore della *Summa* come in Eriugena, la moltiplicazione dell'Idea è quindi l'opera della volontà; invece egli rifiuta esplicitamente e nominatamente la dottrina di Eriugena, al quale qui aggiunge Avicenna, e anche Gilberto de la Porrée, che egli assicura, senza che si possa capire su quale fondamento, pone l'idea come « mediam inter creatorem et creaturas et neque creatorem neque creaturam » (*Tr.* VII, c. 16). Questa opinione trae origine da Platone, che concepiva le Idee come creatrici, mentre era creatrice solo la volontà di Dio.

Qui si arriva ad una sistemazione tripartita dell'idea. C'è, in primo luogo, l'idea propriamente detta, unica, che risulta dal ritorno su se stesso dell'intelletto increato. Dopo vengono le essenze, o specie, che nascono in Dio dalla sua contemplazione volontaria e amorosa dell'idea. Si possono ancora chiamare idee, ma sono allora piuttosto delle *theoriae* come dice Dionigi, cioè delle visioni di cose da fare, che sono nell'intelletto divino, ma dipendono principalmente dalla volontà increata considerata in quanto volontà. La *Summa* distingue nettamente questo duplice piano: « Aliud est enim idea, aliud cuius est idea causa vel ratio, et sic patet ideam originalem » (l'idea unica), « quae est ex conversione seu reditione intellectus increati super se, omnino alterius modi esse ab idea rei cuiuscumque fiendae ». Al di sotto di questi archetipi, o visioni

delle cose da fare, vengono le teofanie, che sono delle impressioni intellegibili prodotte dal Bene supremo, da lui attivamente causate, ricevute passivamente dalle piú nobili fra le creature, quelle che sono dotate di un intelletto.

Gli esseri intelligenti non unibili a dei corpi si chiamano Intelligenze, quelli che sono unibili a dei corpi si chiamano anime. Le Intelligenze sono innumerevoli; esse si distinguono in specie e in individui. I teologi moderni che sostengono che, nelle Intelligenze, ogni individuo forma una specie, si sbagliano completamente. Il loro errore deriva dal fatto che essi, con Aristotele, ignorano l'esistenza della materia prima intellegibile posta da Platone. La sola materia che essi conoscono è la materia estesa, di cui essi fanno il principio d'individuazione, e, poiché non si può attribuire una materia simile alle Intelligenze separate, essi concludono logicamente che le specie angeliche non sono moltiplicabili in individui. In realtà, le Intelligenze separate sono composte di *quo est* e di *quod est*, come lo sono tutte le creature; ma questa composizione non è che di ragione, ed è per questo che si deve inoltre attribuire loro la composizione di materia prima e di forma che permette al tempo stesso di concepire le loro specie come moltiplicabili in individui. Cosí le Intelligenze sono dei veri individui e delle vere persone numericamente distinte le une dalle altre, delle forme ricevute in una materia e non delle forme o specie pure, come di recente s'è preteso.

Nessun saggio dell'antichità ha dubitato dell'«anità» dell'anima umana, ma sulla sua definizione non ci si intende. È perché il metafisico la vede in se stessa, e di conseguenza la definisce come una sostanza individuale in sé completa, mentre il filosofo naturale la vede in quello che essa ha di comune con tutte le anime razionali o no, e per questo la definisce come l'atto del corpo umano che ha la vita in potenza. In realtà essa è entrambe le cose, o per meglio dire, tra le due. L'anima è sí una sostanza incorporea e intelligente unibile al suo corpo e separabile da esso. Alcuni *moderni philosophantes* negano che essa sia composta di materia vera e di forma, ma è sempre per il motivo che abbiamo detto a proposito degli angeli e che li porta, in entrambi i casi, alle stesse conseguenze. Incapaci di spingersi al di là della nozione di materia estesa, fino a quella

di una materia assolutamente prima, essi rifiutano di includere la materia nell'essenza di esseri spirituali come gli angeli e le anime, e cosí sono portati a negare che le anime possano essere delle sostanze individuali separate dal loro corpo. La prova che essi si sbagliano è che l'anima separata è una cosa completamente in atto e una vera sostanza prima, essenzialmente indipendente dal suo corpo, benché essa conservi l'inclinazione naturale a dipendere dal corpo di cui è stata forma. La *Summa* dunque non lega l'anima al corpo che mediante un'inclinazione naturale, che è un'inclinazione della sua essenza, ma non appartiene alla sua essenza, come avevano fatto Alberto Magno e sant'Agostino. Benché composta, l'anima è naturalmente immortale perché non c'è nessuna contrarietà interna, ma anzi adattamento perfetto tra la materia e la forma di cui essa si compone.

Ogni sostanza spirituale che abbia una simile struttura è in potenza per la sua materia, in atto per la sua forma. Questo è già il caso delle Intelligenze separate, alle quali dobbiamo attribuire un intelletto possibile per il quale esse ricevono gli intellegibili e un intelletto agente per il quale esse li apprendono. A maggior ragione accade cosí nell'anima umana. Ogni uomo ha il proprio intelletto possibile e il proprio intelletto agente. Sono due facoltà assolutamente distinte, perché sarebbe contraddittorio ammettere che la stessa sostanza, in questo caso l'anima, possa essere contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto, in potenza e in atto rispetto a tutti gli intellegibili. L'intelletto agente è come la luce, l'intelletto possibile è come un mezzo trasparente ma oscuro, le forme naturali sono come i colori che diventano visibili nell'aria quando la luce li illumina; allo stesso modo, le forme naturali diventano intellegibili nell'intelletto possibile, alla luce dell'intelletto agente. Non c'è dunque conoscenza intellettuale che non presupponga la conoscenza sensibile, e Aristotele su questo punto ha ragione, ma non ha torto Platone di dire che conoscere significa ricordare, perché, se l'intelletto non avesse nessuna conoscenza innata delle forme naturali, come le riconoscerebbe nel sensibile? Perciò Platone paragona il conoscibile ad uno schiavo in fuga: se il suo padrone già non lo conoscesse, non lo riconoscerebbe incontrandolo. La co-

noscenza sicura delle cose naturali e dei principi, esiste, dunque, nell'anima fin dal momento della sua creazione, ed è lei che il nostro intelletto agente ripresenta progressivamente al nostro intelletto possibile attraverso la mediazione della conoscenza sensibile e dell'immaginazione.

Queste sono le principali posizioni propriamente filosofiche della *Summa philosophiae*, essendo il resto dell'opera (*Tract.* XII-XIX) consacrato alla psicologia (anima sensitiva e vegetativa), poi allo studio della luce (*Tract.* XIV), all'astronomia (*Tract.* XV), alle proprietà della natura di ciascun corpo (*Tract.* XVI), ai quattro elementi (*Tract.* XVII), alle meteore (*Tract.* XVIII) e ai minerali (*Tract.* XIX). Le stesse qualità di ordine e di sobrietà nell'esposizione delle dottrine regnano fino alla fine dell'opera, senza che niente palesi l'identità del suo autore. A proposito dell'influenza degli astri sugli avvenimenti umani egli racconta di aver visto una volta, in Germania, un vecchio astrologo che aveva letto per lui negli astri quale sarebbe stata la fine dell'imperatore Federico II e del re san Luigi. Qualche riga piú innanzi egli parla del suo maestro in termini tali che si è pensato prima a Ruggero Bacone, poi a Roberto Grossatesta: « magister meus in naturalibus et mathematicis peritissimus et in theologia perfectissimus vitaque et religione sanctissimus ». Ma si è giustamente osservato che l'autore della *Summa* ammira molto Alessandro di Hales e Alberto Magno, sentimento che non può aver ereditato da Ruggero Bacone e che costituisce forse l'obiezione piú forte che si possa muovere contro l'origine inglese di quest'opera. Ora, sembra che Alberto Magno abbia composto dei trattati di geometria, di ottica e di astronomia (D. J. Meersemann); la *Summa* potrebbe dunque collegarsi all'insegnamento di Alberto, benché essa se ne discosti su punti molto importanti. D'altra parte, il rinvio del suo autore ad altra delle due opere intitolata *De luce* ha fatto pensare naturalmente a Bartolomeo di Bologna, il che ci trasporterebbe a Parigi o in Italia. Chiunque sia il suo vero autore e qualunque sia la sua vera origine, quest'opera esprime con notevole chiarezza la concezione filosofica media che si potevano fare, verso la fine del XIII secolo degli spiriti capaci di assimilare il nuovo sapere, ma attaccati alla tradizione.

IV - DA ALBERTO MAGNO A TEODORICO DI VRIBERG

L'adozione del peripatetismo da parte dei teologi fu una vera rivoluzione nella storia del pensiero occidentale, e la piú superficiale riflessione ci permette di coglierne ancor oggi le conseguenze. A partire dal XIII secolo, la solidarietà tra l'aristotelismo e il cristianesimo sarà tale, che la filosofia peripatetica sta, per cosí dire, per entrare a far parte della stabilità e dell'immutabilità del dogma. Uno stesso gioco di concetti permette di esprimere in un'unica sintesi tutto ciò che la rivelazione ci impone di dover credere e tutto ciò che la ragione ci permette di comprenderne. Per questo ogni filosofia che si sviluppi fuori del peripatetismo dà l'impressione di mettere in pericolo questa sintesi, ed è anche per questo che la vediamo sopravvivere a sei secoli di tentativi fatti per sostituirla. La solidità di questa sintesi sarebbe incomprensibile se si dimenticasse a quali condizioni essa ha dovuto soddisfare per assicurarsi la durata. Bisognava in primo luogo che la fede cristiana non vi subisse alcun danno. Il che è avvenuto. Quando si spoglia una qualunque teologia scolastica del suo rivestimento filosofico, si ritrova la teologia del concilio di Nicea e il *Credo* cristiano. Ma le dottrine filosofiche arabe e greche dicevano altro. Esse quindi sono entrate in questa sintesi solo subendo delle profonde trasformazioni di cui è importante accertarsi se non ci si vuole esporre all'errore doppio e complementare di credere che i teologi del XIII secolo non abbiano fatto che ripetere Aristotele e che Aristotele avesse già insegnato, nel IV secolo avanti Cristo, tutto ciò che questi teologi gli fanno dire. Infatti, il XIII secolo è l'epoca in cui il pensiero cristiano ha preso finalmente coscienza delle sue implicazioni filosofiche piú profonde ed è riuscito per la prima volta a formularle distintamente.

La realizzazione di quest'opera capitale è dovuta principalmente alla collaborazione di due geni straordinari, l'uno e l'altro dell'Ordine di san Domenico: sant'Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino. La storia completa di questo avvenimento esigerebbe in primo luogo uno studio dettagliato dell'opera di Alberto Magno. Accontentandoci di abbozzarne

le grandi linee, contribuiamo a perpetuare un'ingiustizia storica pressoché inevitabile. Infatti è vero che l'opera di Alberto Magno ha preparato quella di san Tommaso. Molto materiale che egli aveva scoperto e raccolto si ritrova, disposto in ordine e concatenato, nella mirabile sintesi che san Tommaso ha saputo farne. Senza la formidabile e feconda fatica del suo maestro, quel lucido ordinatore di idee che fu il discepolo avrebbe dovuto, a sua volta, consacrare la maggior parte dei suoi sforzi a cercarlo. Ma è nondimeno vero che l'opera di Alberto Magno contiene parecchio materiale che il suo piú illustre discepolo non ha utilizzato: essa è piú confusa, ma anche piú ampia e, scientificamente parlando, piú ricca di quella di san Tommaso. Inoltre, se è vero che il tomismo era una delle sue possibili continuazioni, l'albertinismo ne aveva delle altre, e anche maggiormente fedeli alla sua prima ispirazione, che quindi è importante cogliere.

Il merito principale di Alberto Magno consiste nel fatto che egli ha visto per primo quale enorme aumento di patrimonio rappresentassero la scienza e la filosofia greco-arabe per i teologi cristiani. Sembra che egli abbia immediatamente capito che, dinanzi ad una scienza cosí nettamente superiore a quella di cui disponevano i Cristiani, ma cosí diversa dal Cristianesimo per lo spirito che l'animava, non si poteva né accettarla tale e quale, né accontentarsi di rifiutarla. Si imponeva un lavoro d'interpretazione e d'assimilazione. Ma prima di interpretare, bisogna conoscere, ed è il compito di cui si è volontariamente incaricato Alberto Magno. D'altra parte, ci si esprime male parlando del suo sforzo prodigioso come di un compito realizzato. Alberto si è gettato su tutto il sapere greco-arabo con il gioioso appetito di un colosso di buon umore, o di chi è tale in linea generale, salvo quando dei confratelli ben intenzionati gli consigliavano il moderarsi nell'interesse della religione. C'era del pantagruelismo nel suo caso, o piuttosto, ci sarà dell'albertinismo nell'ideale pantagruelico del sapere. Se egli scrive dei trattati *de omni re scibili*, e anche un manuale del perfetto giardiniere, è, dice, perché è piacevole ed utile: « Haec enim scire non solum delectabile est studenti naturam rerum cognoscere, quinimo est utile ad vitam et civitatum permanentiam ». È questa avidità eroica di tutto il

conoscere accessibile all'uomo che la Chiesa ha voluto glorificare in questo santo canonizzandolo. Mettere alla portata dei Latini tutta la fisica, la metafisica e la matematica, cioè tutta la scienza accumulata fino ad allora dai Greci e dai loro scolari Arabi o Ebrei, era l'intenzione di questo straordinario enciclopedista: « nostra intentio est omnes dictas partes, facere Latinis intelligibiles ». E non fu, da parte sua, una semplice intenzione. Facendo lo spoglio delle sue opere filosofiche e senza prendere in considerazione gli scritti teologici dove si esprime il suo pensiero personale, si vede che sono state successivamente assimilate la logica, la fisica, la matematica, la metafisica e la morale. E Alberto Magno non si accontenta di copiare Aristotele o i suoi commentatori: egli spiega, completa, commenta e si dedica ad un vero lavoro di restauro. Nelle scienze naturali conduce delle ricerche personali, arricchisce la zoologia di nuove conoscenze e, soprattutto, vi dà prova di uno spirito d'osservazione assolutamente nuovo nel Medioevo. Il fine da lui auspicato è quello di restituirci Aristotele tale qual era quando lo si possedeva completamente, o anche come sarebbe stato se, vivendo nel XIII secolo, egli avesse potuto condurre a termine la sua opera.

Pare che questa libertà di spirito rispetto alla lettera dell'autore che egli esponeva sia stata una delle cause della profonda impressione prodotta dall'opera di Alberto Magno sullo spirito dei suoi contemporanei. Egli non fornisce un commento di tipo averroista, ma una esposizione continua del tipo di quella di Avicenna e dove l'esposizione della dottrina degli altri si confonde con la loro interpretazione:

> In quest'opera — dice Alberto Magno stesso — io seguirò l'ordine del pensiero di Aristotele e dirò tutto quello che mi parrà necessario per spiegarlo e provarlo, ma in maniera che non sia mai fatta menzione del testo. Inoltre, farò delle digressioni per sottoporre i dubbi che potranno presentarsi al pensiero e supplire ad alcune lacune che per molti spiriti hanno oscurato il pensiero del filosofo. La divisione di tutta la nostra opera sarà quella che indicano i titoli dei capitoli: laddove il titolo indica semplicemente l'argomento del capitolo, vuol dire che il capitolo appartiene alla serie dei libri di Aristotele; invece, ovunque il titolo indichi che si tratta di una digressione, vuol dire che noi l'abbiamo aggiunto a titolo di supplemento o introdotto a titolo di prova. Procedendo in tal modo scriveremo tanti libri quanti

ne ha scritto Aristotele, e con gli stessi titoli. Inoltre, aggiungeremo delle parti ai libri lasciati incompiuti, allo stesso modo che aggiungeremo degli interi libri che ci mancano, o che sono stati tralasciati, sia che Aristotele stesso non li abbia scritti, sia che egli li abbia scritti senza che ci siano pervenuti.

Egli ha esattissimamente realizzato questo programma. Per questo i discepoli e contemporanei di Alberto Magno lo considerano piú un filosofo originale che un commentatore. Nel Medioevo, infatti, si distingueva lo scriba (*scriptor*), che è capace solo di copiare le opere altrui senza cambiarvi nulla; il compilatore (*compilator*), che aggiunge a ciò che copia, ma senza che sia del suo; il commentatore (*commentator*), che mette del suo in ciò che scrive, ma aggiunge al testo soltanto quello che è necessario per renderlo intellegibile; infine l'autore (*auctor*), il cui oggetto principale è l'esposizione delle proprie idee facendo appello a quelle altrui solo per confermare le proprie; «aliquis scribit et sua et aliena; sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor». Per gli uomini del XIII secolo Alberto Magno è incontestabilmente un autore; con un privilegio riservato sino ad allora ad alcuni dottori illustri e già morti, lo si cita come un'autorità (*auctoritas* = *auctor*), si leggono le sue opere e le si commenta pubblicamente nelle scuole, anche durante la sua vita. I cristiani constatavano con soddisfazione che avevano finalmente trovato la loro filosofia e che uno dei loro si poneva sullo stesso piano dei piú illustri degli arabi e degli ebrei. Ruggero Bacone, del resto, ci è garante del trionfo immediato ottenuto da Alberto, e il suo malumore brontolone ce ne rende sicuri meglio delle lodi fatte dai discepoli al maestro:

Già si crede tra il pubblico degli studiosi, e di molte persone che si ritengono sapientissime, e lo credono anche molti uomini di valore, nella qual cosa tuttavia si sbagliano, che la filosofia sia già arrivata ai latini, scritta in lingua latina, composta nella mia epoca e pubblicata a Parigi. Colui che l'ha composta è citato come un autore («pro auctore allegatur compositor eius»). Infatti lo si cita nelle scuole come vi si citano Aristotele, Avicenna ed Averroè; ed egli vive ancora ed ha avuto da vivo un'autorità di cui nessun uomo ha goduto mai in materia di dottrina. Infatti lo stesso Cristo non v'è riuscito cosí bene, Lui, che con la sua dottrina fu biasimato nella sua epoca.

C'è del vero nelle ragioni che Ruggero Bacone fornisce di questo successo: componendo i suoi libri come delle opere originali (« iste per modum authenticum scripsit libros suos »), Alberto Magno si garantiva un posto a parte fra tanti cristiani che non facevano che commentare. Ma la forma non spiegherebbe nulla se, col fondo stesso delle sue opere, egli non si fosse rivelato come un altro Aristotele che la Provvidenza avesse posto al servizio del pensiero latino. Ed è quanto lo stesso Ruggero Bacone finiva per riconoscere. Egli ammette che uno dei piú illustri sapienti tra i Cristiani è fratello Alberto, dell'Ordine dei Predicatori. E se non ammette che Alberto Magno abbia saputo tutto, né che sia necessario crederlo un angelo, egli ammira l'estensione del suo sapere e la potenza del suo spirito d'osservazione: « Egli vale di piú della massa degli uomini di studio, perché ha lavorato molto, ha visto infinite cose e non ha risparmiato la fatica; per questo ha saputo trarre tante cose dall'oceano infinito dei fatti ». È un bell'elogio da parte di un giudice cosí difficile da accontentare.

Tra le scoperte che si collegano al nome di Alberto di Bollstädt (1206 o 1207-1280), che i suoi contemporanei chiamavano Alberto di Colonia e che noi chiamiamo Alberto Magno, quella di maggior portata resta indubbiamente la distinzione definitiva che egli seppe introdurre tra la filosofia e la teologia. È assai curioso che si sia presa l'abitudine di citare Lutero, Calvino o Descartes come i liberatori del pensiero e di considerare Alberto Magno come il capofila degli oscurantisti del Medioevo. O piuttosto la cosa sarebbe divertente se non ci rivelasse il controsenso radicale che vizia i tradizionali apprezzamenti fatti sul Medioevo. Non ci si accorge che, se oggi esiste una filosofia come tale, lo si deve al paziente lavoro dei pensatori medievali. Sono loro che, con un'ostinazione prudente e ponderata, sono riusciti a definire un ambito in cui il pensiero fosse indipendente e a riconquistare per la ragione dei diritti che essa stessa aveva lasciato cadere in disuso. Vista sotto questo aspetto, che è uno dei suoi aspetti autentici, tutta la storia della filosofia propriamente detta è, nel Medioevo, quella di un movimento razionalista che si sviluppa lentamente ma con continuità in mezzo ad

ostacoli e a resistenze d'ogni tipo che l'ambiente sociale gli imponeva. Leggendo certe critiche dirette, ai nostri giorni, contro quest'epoca, si ha l'impressione che esse avrebbero dovuto essere identiche a quello che sono, se allora fosse prevalsa la direzione degli studi strettamente scritturali. Ora, che cosa significavano invece gli attacchi incessanti diretti dai teologi tradizionalisti contro i teologi scolastici, se non che essi sentivano dinanzi a sé i rappresentanti di una forma di pensiero specificamente differente dalle loro? E quale sarà il grande rimprovero dei riformatori religiosi del XVI secolo contro questi stessi teologi, se non di aver sacrificato la religione alla filosofia, reso pagano il Cristianesimo e sostituito Gesú Cristo con Aristotele? È Alberto, dirà nel XVII secolo Giacomo Thomasius (1655-1728), citando ed approvando Daneo, « che trovando la filosofia profana già introdotta dai suoi predecessori alle soglie della santa Teologia, l'ha fatta entrare nel santuario della casa di Cristo, e le ha riservato nello stesso tempio il posto principale ». Troppo razionalista per gli uni, non abbastanza per gli altri, Alberto forse ha trovato il giusto mezzo. In realtà era la ragione, quella che non è né antica né moderna, ma la ragione semplicemente, che s'era già posta all'opera ed è nello stesso XIII secolo ch'essa s'è vista restaurare nei suoi diritti. Si capisce che l'avvenimento non passò senza resistenze. Alberto Magno doveva incontrarne ovunque, perfino all'interno di quell'Ordine dei frati Predicatori che doveva dare al Medioevo due dei suoi piú illustri filosofi: « Ci sono degli ignoranti, egli dice, che vogliono combattere con tutti i mezzi l'uso della filosofia e soprattutto presso i Predicatori, dove nessuno oppone loro resistenza, bestie brute che bestemmiano ciò che ignorano ». « Tamquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant »: questo non è certo il linguaggio di un nemico della ragione.

Questo è, d'altronde, un punto che è importante precisare. Non soltanto Alberto Magno rivendica il diritto alla speculazione filosofica, come già avevano fatto altri scienziati, ma in piú egli pone questa speculazione su di un terreno assai piú solido di quanto non avessero fatto i suoi predecessori, delimitandolo in rapporto a quello della religione. In Giovanni Scoto Eriugena, in sant'Anselmo e nello stesso Abe-

lardo, non difettava certo il ragionamento dialettico; abbiamo anche visto che esso aveva la tendenza ad invadere tutto. Credere per comprendere era il loro motto; ma in fin dei conti, tutto accadeva come se si fosse potuto comprendere tutto ciò che si credeva. Niente di piú naturale: quando non si distingue nettamente ciò che si sa da ciò che si crede, si compromette la stabilità della fede legandola a delle opinioni scientifiche la cui caducità è l'inverso del loro stesso progresso; e si compromette il progresso della scienza conferendogli indebitamente la stabilità della fede. Se ne troverebbe un tipico esempio nella storia del dogma della Trinità. Senza farne una verità filosofica, sant'Anselmo, Abelardo, Riccardo di san Vittore ce la rappresentano come un'esigenza profonda della ragione umana. Esso è inscritto ovunque, in noi come nella creatura, al punto che ci si domanda, in fin dei conti, se era necessario che Dio ce lo rivelasse. Ora, riflettendo su questo fatto, ci si accorge che un simile uso della ragione in materia di teologia si fondava forse su un'estrema fiducia nella ragione, ma che implicava l'ignoranza di ciò che è una dimostrazione razionale veramente stringente. Per questo, il momento a cui siamo giunti può essere considerato decisivo, non solo nella storia della filosofia medievale, ma anche nella storia del pensiero occidentale. A partire da Alberto Magno, noi assisteremo ad una progressiva restrizione delle esegesi teologiche imposte dalla ragione e, inversamente, delle responsabilità filosofiche imposte dalla teologia. Il Medioevo sta dunque per incamminarsi progressivamente verso una separazione sempre piú completa tra i due ambiti, togliendo successivamente alla filosofia parecchi dei problemi che dapprima le erano stati sottomessi, ed assegnandoli all'ambito della teologia positiva; o, al contrario, liberando la teologia dalla preoccupazione di regolare alcuni di questi e lasciando la filosofia libera di deciderne. Certamente i teologi e i filosofi del Medioevo oscilleranno a lungo, forse sempre, circa l'equilibrio ideale cui essi mirano. Se la caratteristica del pensiero moderno è la distinzione tra ciò che è dimostrabile e ciò che non lo è, è proprio nel XIII secolo che la filosofia moderna è fondata, ed è con Alberto Magno che, limitandosi, essa prende coscienza del suo valore e dei suoi diritti.

Riconoscendosi nell'opera di Aristotele, la luce naturale scopre dunque dal primo istante le condizioni del suo esercizio normale. L'anima umana non può acquisire scienza che di ciò di cui essa trova i principi in sé. Ora esaminando se stessa, essa si coglie come un'essenza e non scopre in sé nessuna traccia di una Trinità di persone. La Trinità è quindi una conoscenza sulla quale noi possiamo intrattenerci una volta che la possediamo, ma non potremmo acquisirla che attraverso la rivelazione. Ciò che vale per la Trinità vale egualmente per l'Incarnazione, la Resurrezione e per tutti gli altri misteri. Il dominio della natura è tanto vasto da non dar motivo di compromettere la ragione cercando di farla uscire da esso. Questo è il senso dell'autorità riconosciuta ad Aristotele da Alberto Magno. Oggi noi diciamo che il pensiero del Medioevo, sottoponendosi a quello del filosofo greco, si asserviva; bisogna dire, invece, che si liberava. Ammettere che questo pagano era l'autorità suprema in certi campi, pur escludendolo esplicitamente da altri, significava togliere alla rivelazione, nel caso che avesse voluto rivendicarla per sé, l'autorità concessa al filosofo. Dichiarando:

> Quando essi sono in disaccordo, bisogna credere ad Agostino piuttosto che ai filosofi in ciò che concerne la fede e i costumi. Ma, se si trattasse di medicina io prenderei piuttosto o Ippocrate o Galeno; e se si tratta di fisica io credo ad Aristotele perché egli conosceva la natura nel modo migliore.

Alberto Magno considera Ippocrate, Galeno ed Aristotele come i simboli della libertà di pensiero. Autorità sicure, ma autorità con le quali si poteva discutere e che, al bisogno, si potevano rifiutare: noi abbiamo forse perso troppo di vista la differenza che c'era per gli uomini del Medioevo tra l'autorità degli uomini e quella di Dio. La formula è dello stesso Alberto Magno: «philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione». Da uomo a uomo, l'ultima parola doveva restare necessariamente alla ragione.

Per questo lo spirito della filosofia tomista compare già nella sua opera, e vi compare già anche qualcuna delle sue tesi principali, benché ancora non sgombrate dagli elementi platonici di origine greca e araba che san Tommaso doveva

eliminare. Conoscenza umana fondata sull'esperienza sensibile, impossibilità che ne risulta della prova ontologica e necessità di prove tratte dal mondo esterno, indimostrabilità della creazione del mondo nel tempo, individualità dell'intelletto agente; queste sono, tra molte altre, le testimonianze che si potrebbero citare per stabilire la parentela delle due dottrine, ma non c'è, per dire, una sola di queste tesi che abbia già in Alberto Magno il significato preciso che assumerà in Tommaso d'Aquino.

Malgrado i ventun volumi in folio dell'edizione Jammy (Lyon, 1651), tutte le opere di Alberto Magno non sono ancora state pubblicate; quelle che lo sono state sono relativamente poco lette dagli storici, molto meno delle opere di Tommaso d'Aquino o di Duns Scoto, ad esempio, e la loro interpretazione urta contro considerevoli difficoltà. Queste difficoltà derivano in parte dalla tendenza fortemente assimilatrice del pensiero di Alberto. In principio egli incomincia col prendere tutto ciò che trova; dopo aver raccolto quanto piú possibile di definizioni e spiegazioni, egli classifica, poi respinge, concilia e interpreta, ma spesso è difficile per noi sapere ciò che egli ritiene giusto di quello che non ha formalmente eliminato. Per di piú, la natura stessa di queste opere presenta difficoltà. Come noi li conosciamo, i suoi scritti formano quattro blocchi nettamente distinti: (1) quello che si chiama *Summa de creaturis* (1245-1250), e che pare non sia altro che le due parti già pubblicate (*De quattuor coaevis* e *De Hominis*) di una prima *Summa* di teologia di cui il *De bono* il *De sacramentis* e il *De resurrectione* sono ancora inediti; (2) *In IV libros Sententiarum*, commento a P. Lombardo, quasi contemporaneo, si dice, alla *Summa* precedente; (3) il vasto insieme di trattati sulle diverse parti della filosofia di cui abbiamo parlato (1250-1270); (4) la *Summa theologica* (1270 e succ.), che risale alla fine della vita di Alberto e la cui composizione solleva problemi non ancora chiariti. Di questi gruppi di testi, tre ci affidano il suo pensiero filosofico personale, ma in cornici teologiche, uno ce lo affida in una cornice filosofica, ma egli stesso ci ha piú volte avvertiti che non sempre vi parla a proprio nome e che non si debbono attribuirgli tutte le tesi che egli vi sviluppa. Per questa ragione, e per altre ancora, la

storia non è riuscita fin qui a cogliere con una chiarezza almeno approssimativa il pensiero personale di Alberto Magno. Ciò che con maggior sicurezza si può dire è che, attualmente, si tende a vederlo molto piú impregnato di tesi fondamentali del neoplatonismo latino e greco-arabo di quanto non si pensasse precedentemente, ma può darsi che degli studi piú approfonditi riconducano i suoi storici alle antiche posizioni.

Non è impossibile, del resto, che una qualche incertezza aleggi sempre su parecchi aspetti del suo pensiero, o, piuttosto, che essa sia inerente al suo stesso pensiero. Per costruire la sua opera, Avicenna aveva approfittato dell'esperienza acquisita da al-Kīndī e al-Fārābī; per costruire la sua, Alberto di Colonia non poteva affatto servirsi di predecessori cristiani; cosí lo vediamo istruirsi scrivendo, assorbendo contemporaneamente Aristotele, Avicenna, Averroè, Gĕbīrōl e molti altri, cioè molti piú fatti e tesi di quanti ne potesse assimilare. Il suo imbarazzo era ancor piú grande perché, personalmente, egli non era sicuro che di due cose, della realtà dell'oggetto della sua fede cristiana e di quella dei fatti che egli poteva osservare personalmente. Le cosmogonie filosofiche che egli scopriva nei testi non s'imponevano al suo pensiero, né come oggetti di fede, né come fatti suscettibili di verifica empirica; egli s'è accontentato a volte di riportare queste belle costruzioni dello spirito umano senza impegnarvisi lui stesso piú di quanto non l'autorizzasse la sua ragione. Questa prudenza davanti all'ipotesi sembra caratterizzare il suo pensiero. Cosí l'universo che egli accetta è pressappoco quello di Tolomeo, con le sue dieci sfere concentriche e i movimenti che questo astronomo attribuisce loro, ma quando si tratta di sapere come si sia costituito questo mondo, e particolarmente se le sfere siano emanate da Dio con la mediazione delle Intelligenze separate secondo la dottrina di Avicenna, Alberto resta perplesso. Intendiamoci bene, come cristiano egli non esita: crede incrollabilmente che Dio ha creato il mondo direttamente, ivi comprese tutte le sfere celesti, con un atto libero della sua volontà. Ma questa è teologia. Come filosofo, egli sa che si possono portare delle ragioni probabili in appoggio a questa fede cristiana, ma che non la si può dimostrare. Egli sa anche che si possono

portare delle ragioni probabili in favore della tesi di Avicenna, secondo la quale le sfere celesti emanano direttamente da Dio attraverso le intelligenze, ma che non lo si può dimostrare. Cercare nelle sue opere una cosmogonia *filosofica* personale significa cercare qualcosa che forse non esiste. Lo stesso accade per l'eternità del mondo. Gli argomenti che s'invocano in favore della creazione del mondo nel tempo (intendiamo con ciò della non eternità del mondo) gli sembrano piú validi degli argomenti in senso contrario, ma in realtà non si può dimostrare né l'uno né l'altro: « nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum ». Del resto è in fondo lo stesso problema. La fisica incomincia una volta che esista il mondo; ma il problema della creazione si pone prima dell'esistenza del mondo: non ci sono prove fisiche di ciò che non esiste: « inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice ». La sola rivelazione, non la filosofia, può ragguagliarsi su ciò che non dipende dalla natura, ma dalla sola volontà di Dio.

L'uomo è un soggetto d'osservazione piú accessibile. Composto di un'anima e di un corpo, è la natura specifica della sua anima a fare di lui un animale dotato di ragione, e di conseguenza un uomo. Alberto ritiene d'essere d'accordo con Aristotele sulla definizione dell'anima, ma pensa che essa sia la stessa di quella di Avicenna, che è buona. Dire che l'anima è forma del corpo non significa definirne l'essenza, ma la funzione. La ragione fondamentale che egli adduce in favore della sua tesi non permette alcun dubbio sulla portata ch'egli le attribuisce; l'anima umana è capace di conoscenza intellettuale; ora, è contradditorio che un intelletto sia la forma di un corpo. È esattamente il contrario di ciò che contemporaneamente sosteneva il suo antico scolaro Tommaso d'Aquino. Alberto ammette dunque, come Avicenna, che l'anima è una sostanza intellettuale e che l'essere forma del corpo non appartiene alla sua essenza, ma è una delle sue funzioni. Questo significa darla vinta a Platone per quello che concerne l'essenza dell'anima, e Alberto lo sa benissimo: « animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli ».

Questa formula non è una battuta di spirito. Come i neoplatonici greci e arabi, Alberto è convinto che la completa verità filosofica consista nell'accordo di Platone e Aristotele. « Sappi », egli dice nella sua *Metafisica*, « che non si diventa un completo filosofo che conoscendo le due filosofie di Aristotele e di Platone ». L'anima platonico-aristotelica che egli descrive è adattata esattamente al mondo platonico-aristotelico in cui egli la pone. L'universale vi s'incontra in primo luogo *ante rem*, anteriormente alle cose, nell'intelletto di Dio. Gli universali cosí concepiti sono le Idee divine, il che autorizza Alberto a conservare nel suo insieme il mondo dionisiano dell'illuminazione universale:

Cosí come l'abbiamo tante volte ripetuto, tutto è nell'intelletto della causa prima, come nella luce formale e prima. In questo modo essa è la forma di tutte le cose che in Essa sono pura vita e luce, perché Essa è come una specie di vita per tutto ciò che esiste, la luce di ogni conoscenza e la ragione di tutto.

Cosí concepito, il conoscere divino è proprio quell'intelletto agente separato di cui parlano i filosofi, che avvolge e penetra la materia come l'arte dell'artigiano avvolge e penetra quella delle sue opere. Le Idee, o forme prime, vi costituiscono come un mondo intellegibile, causa di tutto ciò che c'è di intellegibile nella materia. Ogni forma che è in potenza nella materia prima vi si trova in virtú della conoscenza che ne ha l'intelletto divino, quale egli la conosce e perché la conosce. Bisognerà partire da qui per spiegare contemporaneamente l'esistenza delle cose intellegibili per un intelletto creato e di intelletti creati capaci di conoscere queste cose. Creando il mondo, Dio conferisce alla materia le forme distinte che non sono che delle immagini degli universali divini. I raggi della luce dell'Intelligenza agente universale, che è Dio, si diffrangono, per cosí dire, nella materia, dove generano le sostanze concrete, con il loro essere individuale, le loro facoltà e le loro operazioni. Sono, allora, gli universali *in re* e allo stesso modo che sono cause dell'essere per le sostanze in cui risiedono, essi sono causa della loro intellegibilità per gli intelletti umani. Conoscere le cose significa per noi trasformare l'universale *in re* in un

universale *post rem*, cioè liberarlo dalla sua materia e rimetterlo in una posizione intellegibile analoga a quella che esso ha eternamente nell'intelletto divino.

Ponendo come vera la definizione platonica dell'anima *secundum se* Alberto Magno preparava una noetica in cui l'illuminazione neoplatonica di Agostino e di Dionigi poteva allearsi all'empirismo aristotelico. Alberto è fermissimo su di un punto essenziale: egli rifiuta e confuta nettamente la teoria avicenniana e averroista dell'intelletto agente. Possiamo fidarci di lui per l'esame della questione sotto tutti questi aspetti. Nella sua *Summa theologiae* egli enumera trenta argomenti a favore dell'unità dell'intelletto umano, ma in seguito dà trentasei argomenti contro, e se si ferma dopo aver ottenuto questa maggioranza di sei voti, è solo perché gli manca il tempo: « quia potius deficeret tempus quam enumeratio ». Alberto quindi fa fronte unico con Tommaso d'Aquino contro questa dottrina della quale sa benissimo chi sono gli autori responsabili: « et haec positio fuit omnium Arabum qui huius erroris primi sunt inventores ». Egli stesso sostiene energicamente contro di essa che ogni anima possiede un intelletto possibile e un intelletto agente che le sono propri. Infatti, poiché l'anima umana non è semplicemente la forma di un corpo, ma una sostanza spirituale completa in se stessa, essa deve essere fornita dei poteri, o facoltà, necessarie all'adempimento delle sue operazioni. Semplice forma fisica, essa dovrebbe essere mossa dall'esterno e governata da forze estrinseche: sostanza, essa muove se stessa: ha dunque in se stessa di che operare; sostanza intellegibile, essa ha di che conoscere, e poiché questi due intelletti sono necessari alla conoscenza, essa li possiede.

Una volta posto questo principio, Alberto non ha piú alcuno scrupolo a riprendere per suo conto tutti i particolari della psicologia e della noetica di Avicenna. Perché questo prestito diventi legittimo, basta sostituire l'illuminazione cristiana dell'anima da parte di Dio all'illuminazione neoplatonica dell'anima da parte delle Intelligenze separate. È ciò che aveva già fatto Guglielmo d'Auvergne, e ciò che Alberto fa con una maggiore precisione nei particolari. Le anime non sono individualizzate dai loro corpi (come sarebbe se fossero

essenzialmente forme); esse costituiscono in se stesse altrettanti soggetti distinti. Per quanto è possibile, ogni anima è un *quod est* distinto, che Dio attualizza conferendogli quel *quo est* che è l'esistenza. Se egli dà l'esistenza a queste nature intellettuali, è perché esse possano essere illuminate dalla sua luce. In quanto immagine di Dio, l'anima è dotata di un intelletto agente: è una luce che in noi è causa prima della conoscenza, universalmente capace di causare l'intellegibile, e continuamente occupata a causarlo. Per ricevere questo intellegibile bisogna aggiungere all'intelletto agente un intelletto possibile, *tabula rasa* in potenza, a tutte le forme intellegibili come il senso lo è a tutte le forme sensibili. La luce dell'intelletto agente ha per effetto di passare da potenza in atto la forma della cosa conosciuta e di informarne l'intelletto possibile. Cosí operando, l'intelletto agente si comporta da « intelletto formale » e la forma intellegibile che egli libera dall'oggetto è l'*intellectus in effectu*. Come una stessa luce rende visibili in atto tutti i colori, e attraverso di essi passa da potenza in atto la vista che li vede, cosí la stessa luce dell'intelletto agente rende intellegibili in atto le forme dei corpi sensibili: e attraverso di esse passa da potenza in atto l'intelletto possibile. Questa è la normale attività dell'intelletto umano. La vita normale di un essere veramente umano è di attualizzare cosí il suo intelletto possibile elevandosi progressivamente dal sensibile alla piú alta conoscenza intellegibile; fisica, matematica, scienza dell'anima, scienza di Dio. Coloro che non si preoccupano di conoscere, ma passano la loro vita come dei semplici intelletti possibili, non vivono come degli uomini, essi vivono come dei porci. Invece, l'uomo di studio impiega tutta la sua vita ad attualizzare il suo intelletto, cioè se stesso. Perché non bisogna sbagliarsi: ciò che i filosofi chiamano « intelletto acquisito » (*intellectus adeptus*) è, sí, dapprima la conoscenza intellegibile progressivamente ammassata nell'intelletto con lo studio, ma è ugualmente l'intelletto stesso. Per lui attualizzarsi col sapere significa farsi, significa acquisirsi: « per studium intellectus adipiscitur seipsum ». Come dire che l'uomo cosí conquista se stesso; che cos'è l'uomo in quanto uomo, se non il suo intelletto? « Homo inquantum homo solus est intellectus ».

Per quanto sia fornita a sufficienza di facoltà proprie, l'anima resta nondimeno, per il suo stesso intelletto agente, un'immagine di Dio. Essa resta quindi aperta per questo all'illuminazione divina, essa si assimila a Dio. Perciò riprendendo la gerarchia degli intelletti di al-Fārābī e di Avicenna, Alberto pone sopra all'intelletto acquisito i gradi ancor superiori dell'« intellectus assimilativus, intellectus divisus e intellectus sanctus ». Ci si può chiedere se egli riferisca queste dottrine o se le accetti. Probabilmente fa l'uno e l'altro. Al-Fārābī, che è la loro fonte, era un Sufi, ma Alberto Magno (sant'Alberto Magno) è un'anima intensamente religiosa, il cui intenso sapere, in fine, si dispiega sempre in contemplazione. Queste classificazioni dei « filosofi » gli sembravano indubbiamente esprimere, in un altro linguaggio, ciò che tutti i Cristiani già sapevano, o dovrebbero sapere sull'illuminazione dell'anima umana da parte di Dio.

Dionigi l'Areopagita, almeno, aveva conosciuto questa verità, e Alberto non poteva fare a meno di vedere egli stesso come ciò che Dionigi aveva insegnato s'accordasse, nell'essenziale, con la dottrina di al-Fārābī, di Avicenna e di Gundissalino (che egli chiama *Toletanus*). La luce divina irradia dapprima le Intelligenze separate che sono gli angeli, da dove derivano le forme intellegibili, nella materia da un lato, d'altro lato negli intelletti umani che, attraverso lo studio, lavorano per conoscere i corpi. È sotto l'azione di questa luce che le forme possono muovere l'anima: « formae igitur mundi sunt ab Intelligentia ex hoc quod ipsa est Intelligentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis ex parte illa qua fiunt a forma mundi, quam ex parte illa qua per esse sunt in materia ». La definizione dell'anima come una sostanza la cui essenza non è di essere una forma sviluppa qui tutte le conseguenze noetiche che implicava. Le facoltà conoscitive naturali dell'uomo non possono funzionare senza una serie gerarchica di doni gratuiti, che le aiutano, le rendono atte alle loro operazioni e le elevano ad altre che naturalmente le superano. Alcuni filosofi pretendono che l'intelletto agente e l'intelletto possibile siano sufficienti all'umana conoscenza, ma non è vero: « lux intellectus agenti non sufficit per se nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium

stellae». Ecco quel che vuol dire Dionigi quando dice che la nostra gerarchia è ricondotta a Dio dalla gerarchia degli angeli (*reductio*); è anche quello che dice Agostino in molti modi (*multis modis*); è quello che alcuni filosofi dicono a modo loro quando parlano della «continuità degli intelletti» (*continuationem intellectuum*), perché, dopo tutto, anch'essi hanno detto che nulla si vede se non nella prima luce («quia etiam ipsi dixerunt quod nihil videtur nisi per lucem primam»). Bisogna quindi arrivare a dire che ogni conoscenza vera, anche naturale, suppone una grazia divina? Alberto si è posto risolutamente la domanda nel suo *Commento alle Sentenze* (I 2,5): «An omne verum scitum, sit a Spiritu sancto inspiratum?» e risponde con l'affermazione: «si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia». In breve, l'uomo, per conoscere, ha bisogno di una luce piú abbondante della propria: «ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae».

È quindi semplificare un po' le cose, presentare Alberto come «il primo vessillifero che abbia levato in alto le insegne di Aristotele nel XIII secolo». Curioso Aristotele quello che nulla può conoscere senza un dono gratuito dello Spirito Santo! Il vessillo che Alberto innalza porta pressoché tutti i nomi possibili. Nel momento stesso in cui egli afferma che non si conosce il vero senza una grazia, tesi cristiana come nessun'altra, non può trattenersi dal continuare tutto d'un tratto: e di piú (*imo*), c'è un filosofo che dice che, anche se si ha la scienza abituale di qualche cosa, non si attualizza questo sapere virtuale che volgendosi verso la luce dell'intelletto increato. Non può che trattarsi di Avicenna, per il quale possedere una scienza non era che la capacità acquisita di volgere verso di lei l'intelligenza agente per riceverne l'intellegibile. Ecco quindi un Avicenna che suggerisce che, non fosse che per ricordarsi di ciò che sa, il nostro intelletto ha bisogno ogni volta di un dono gratuito dello Spirito Santo. E qui non si tratta di una battuta di spirito. Ciò che Alberto diceva all'inizio della sua carriera nel *Commento alle Sentenze* non ha fatto che ridirlo in termini puramente filosofici nel suo *De intellectu et intellegibili*, e l'ha riaffermato, da vecchio,

nella *Summa Theologiae*. Questa stessa convinzione si esprime anche nelle sue prove dell'esistenza di Dio, perché è vero che Alberto non accetta la prova di sant'Anselmo; le sue prove, quindi, sono prove attraverso la causalità partendo dal mondo sensibile: se ci si tiene, sono dunque aristoteliche; ma la prova in cui meglio si esprime la sua visione del mondo è quella che risale di motore in motore e di causa in causa fino al primo motore e alla causa prima, nella serie ascendente degli intelletti. La massima testimonianza dell'efficacia e della presenza divina si fonda per lui, quindi, sulla dottrina agostiniana e dionisiana dell'illuminazione, confermata filosoficamente da al-Fārābī, Avicenna, al-Ghazzālī e Gundissalino. Il tema del *De fluxu entis* confluisce in lui col tema del *de luce* e trascina in un fiotto possente una massa di dati in cui le generazioni successive troveranno di che nutrire venti differenti dottrine. Si può sostenere a buon diritto che il tomismo vi era preformato tra le altre, ma, per accorgersene, bisognava essere san Tommaso d'Aquino.

La possente personalità di Alberto non poteva mancare di esercitare la sua influenza su numerosi discepoli, ma la sua opera era troppo polimorfa perché si possa parlare, almeno in quel periodo, di una scuola albertina propriamente detta. Se tuttavia si vogliono seguire le tracce di questa influenza nelle due successive generazioni di pensatori cristiani, si avrà possibilità di scoprirle, forse piú che in Tommaso d'Aquino, nei predecessori immediati dei grandi mistici renani. I temi direttivi del suo pensiero si perpetuano in loro seguendo la loro linea primitiva, talvolta fortemente accentuata e infine combinata con temi di provenienza estranea, ma senza le correzioni e i raddrizzamenti che san Tommaso d'Aquino ha fatto subir loro. Tuttavia, non è che questi continuatori del pensiero di Alberto manchino essi stessi di personalità. Lungi da ciò, ma la loro personalità è parente della sua; è quindi attraverso di loro, naturalmente, che la grande corrente dionisiana che aveva attraversato l'opera di Maestro Alberto continua a scendere verso Eckhart e fino a Nicolò Cusano.

Uno dei primi discepoli di Alberto è Ugo Ripelin (Ugo di Strasburgo) probabile autore di un *Compendium theologicae*

veritatis o *Compendium theologiae* (1268), che ebbe grande successo nel secolo XI e fu anche presto attribuito ad Alberto Magno. L'errore si spiega facilmente con i numerosi prestiti che il discepolo ha attinto dal maestro. Molto piú importante è l'opera dell'allievo preferito di Alberto, Ulrico di Strasburgo (Ulrich Engelbrech, Engelberti), morto prima del suo maestro nel 1267. Noi possediamo ora della sua opera, che comprendeva un commento delle *Meteore* di Aristotele, un *Commento alle Sentenze* e una Summa *De Summo bono*, soltanto quest'ultimo scritto, di cui soltanto il I libro è stato pubblicato. È un'opera essenzialmente teologica, di cui i primi due libri sono una specie di commento del *De divinis nominibus* di Dionigi l'Areopagita, che Ulrico interpreta ispirandosi al commento ancora inedito di Alberto su questo trattato (G. Thery). Come ogni teologo, Ulrico pensa che la teologia è la scienza della fede, cioè la scienza con la quale ciò che si crede per fede diventa oggetto di intellezione: « Scientia fidei per quam ea intelliguntur, quae fide creduntur ». La fede, come tale, basta a se stessa, ma non può essere cosí per la teologia, almeno se si vuole che essa sia una scienza. Riprendendo a suo modo l'idea di Alano di Lilla e di Boezio, egli constata che ogni scienza presuppone delle regole (*regulae veritatis*), cioè dei principi ai quali ci si possa riferire per concludere le discussioni. Non tutti i principi sono egualmente primi, e i soli che assolutamente lo siano sono quelli che sono immediatamente evidenti. In quanto scienza della fede, la teologia presuppone dunque, anch'essa, dei principi primi e universali, anteriori agli articoli di fede, evidenti per se stessi e indipendenti dalla fede: « in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima huius scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur ». Questi principi sono in numero di quattro: Dio è la verità suprema e la causa di ogni verità; questa prima verità non può né ingannare né ingannarci, e di conseguenza tutto ciò che la sua testimonianza accerta è vero e deve essere creduto; si deve credere in tutto ciò che dicono coloro attraverso i quali Dio prova che è lui che ci parla confermando le sue parole con i segni che saranno definiti; la Scrittura è vera, perché è in questo modo che Dio

ce l'ha affidata. A differenza di queste regole, gli articoli di fede non sono immediatamente evidenti (*per se nota*), ma li si prova con questi primi principi, *fide cooperante*, ed è perché fondati da loro che gli articoli di fede diventano scienza: « Non si potrebbe trovare in nessun altro scolastico un'esposizione chiara come questa dei presupposti e dei principi della scienza teologica » (M. Grabmann).

Essa del resto basterebbe a ragguagliarci sull'ispirazione profonda della sua filosofia. Porre come immediatamente evidente che Dio è la suprema verità e la causa di ogni verità significa ammettere che l'esistenza di Dio stessa può essere conosciuta con una sicurezza prossima all'evidenza immediata. Come Alberto Magno, Ulrico di Strasburgo riprende per conto suo la gerarchia avicenniana delle condizioni dell'intelletto, fino a quelle in cui esso entra in contatto con la luce divina attraverso quelle delle Intelligenze separate. L'universo in cui il suo pensiero si muove è quello che Alberto Magno aveva ereditato dagli Arabi, in cui tutte le forme sono impresse nelle cose dalle Intelligenze motrici delle sfere celesti, che devono esse stesse la loro causalità strumentale al fatto di essere « informate » dalla virtú della luce della causa prima alla quale esse sono debitrici del loro essere e di essere cause. Per concepire l'apparizione delle forme negli esseri bisogna risalire fino a Dio, in cui sono le Idee; grazie alla luce divina queste Idee sono ricevute dalle intelligenze motrici delle sfere, donde esse partono (*prodeunt in res extra*) per costituire le cose di cui esse sono le forme. La duplice illuminazione parallela degli esseri e degli intelletti da parte delle Idee divine si ritrova dunque intatta nella dottrina di Ulrico.

La stessa influenza neoplatonica, del resto, si fa sentire nella sua ontologia (M. Grabmann). Per lui, come per l'autore del *Liber de causis*, l'essere è la prima delle cose create: « prima rerum creatarum est esse », e per *esse* egli intende non l'essere astratto, una entità, ma una forma prima, fondamento di tutte quelle che vengono dopo di lei in seguito alle sue successive determinazioni, e in cui alla fine esse si risolvono. Questo *esse* primo, o forma prima, non presuppone niente prima di sé, salvo la sua creazione da parte di Dio, ma il solo fatto che esso sia creato basta a distinguerlo

dal Primo, perché l'essere del Primo è un *purum*, mentre l'*esse* primo creato è, in quanto creato, mescolato al non essere. Si può anche dire di questo *esse* che è composto di finito e infinito. Nel suo rapporto con la causa per la quale esso è, cioè col Primo Principio, esso è finito perché è la semplice visione intellettuale di una cosa, ed è presente come un concetto nella luce dell'intelletto che lo produce (« rei est simplex intelligentia sive conceptus stans in lumine intellectus agentis ipsum »); nel suo rapporto con ciò che viene dopo di lui, l'*esse* primo creato è infinito in potenza, perché si divide in ciò che è per sé e ciò che è in altro (sostanza e accidente), la quale divisione poi si moltiplica all'infinito, il che non potrebbe accadere se esso stesso non fosse infinito in potenza. Evidentemente ogni composizione di questo tipo è assente nell'essere increato. Questo *esse* che è un pensiero divino attualizzato è una forma prodotta dall'intelletto divino, ed è in questo senso che Ulrico la chiama un'Intelligenza, termine che significa contemporaneamente una sostanza intellettuale e una intellezione: « forma a lumine intellectus agentis producta, et in simplici illo lumine per intellectionem accepta ». Quest'ontologia è perfettamente in accordo con una cosmologia dell'illuminazione universale, in cui tutte le forme derivano da Dio attraverso la prima creata, che è essa stessa un'intellezione, come attraverso la diffusione d'una luce: « prima causa est pura lux formalis et intellectualis, et cum ipsa causet per suam essentiam, aliter enim non esse prima causa, sequitur necessario, quod effectus eius sit diffusio huius lucis et formalitatis ». Qui si ritrova la mescolanza di tutti i temi neoplatonici che, una volta di piú, si richiamano l'un l'altro: processione gerarchica universale in forma conoscitiva, illuminazione, identificazione dell'essere e delle forme. Non c'è uno di questi temi di cui non si possa trovare l'equivalente in Alberto Magno. Dire, come si fa spesso, che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino hanno orientato il pensiero del Medioevo verso l'aristotelismo significa dire soltanto la verità, ma non si tratta dello stesso aristotelismo nel maestro e nell'allievo; per questo il pensiero di Alberto si prolunga nei suoi veri discepoli seguendo linee diverse che nello spirito di Tommaso d'Aquino.

È una specie di regola, nella storia della filosofia, che gli elementi di una sintesi dottrinale vi conservino come una tendenza a liberarsene per riconquistare, se si può dire, il loro luogo naturale. L'aristotelismo ha trionfato quasi totalmente nel XIII secolo come tecnica filosofica. Tutti, o quasi, prendono a prestito da lui, con il modo di porre i problemi, il metodo per discuterli e risolverli; ma verso la fine del secolo gli elementi neoplatonici presi a prestito da Avicenna e Dionigi, che Alberto aveva introdotto nella sua sintesi dottrinale, prendono decisamente il sopravvento nello spirito di alcuni dei suoi rappresentanti, senza che tuttavia Aristotele cessi di provvedere al materiale dei concetti filosofici ed al metodo di discussione dialettico. Sembra essere questo il caso del domenicano Teodorico di Vriberg (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), sapiente, filosofo e teologo, morto poco dopo il 1310.

Pare che Teodorico abbia studiato e insegnato dapprima nel convento domenicano di Friburgo, in Sassonia, da dove fu mandato a Parigi, nel 1276, per completarvi gli studi. Questa volta non si tratta piú di un allievo di Alberto Magno, ma di uno di quei pensatori della generazione tra Alberto ed Eckhart in cui è venuta ad interporsi l'influenza decisiva di Proclo. In verità, essa non aveva mai smesso di esercitarsi indirettamente dopo che il *Liber de causis*, la cui dottrina è presa da Proclo, era stato tradotto in latino, forse da Gerardo di Cremona, verso il 1180. Abbiamo visto Alano di Lilla utilizzare questo testo, fin dalla fine del XII secolo, col titolo di *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, che suggerisce a sufficienza la sua importanza per la storia del tema teologico. Il 18 maggio 1268, l'infaticabile traduttore dei filosofi greci, il domenicano Guglielmo di Moerbecke, terminava, a Viterbo, la traduzione della *Elementatio theologica* di Proclo, fonte diretta del *Liber de causis*. Nel 1281, egli traduceva altre tre opere di Proclo (*De decem dubitationibus circa providentiam*; *De providentia et fato*; *De malorum subsistentia*), come i Commenti di Proclo al *Timeo* e al *Parmenide* di Platone. L'influenza di queste traduzioni fu immediata e considerevole, soprattutto nell'ambiente teologico e filosofico in cui dominava l'influenza di Alberto Magno. Teodorico di Vriberg, Eckhart

e Bertoldo Mosbourg ne portano visibilmente traccia: tre tedeschi, come Alberto e, come lui, tre domenicani.

L'opera di Teodorico è considerevole, ma possiamo sperare di possederla in forma abbastanza completa entro breve tempo, perché egli ebbe la buona idea di darle la forma di trattati relativamente brevi che non scoraggiano lo zelo degli editori. Sono già pubblicati i trattati *De intellectu et intelligibili*, *De habitibus*, *De ente et essentia* (E. Krebs); *De iride et radialibus impressionibus* (J. Würschmidt), *De tempore*, *De mensuris durationis* (F. Stegmüller). Ne restano da far conoscere molti altri, i cui titoli permettono di prevederne l'interesse; citiamo tra gli altri: *De origine rerum praedicamentalium*, *De quidditatibus entium*, *De luce et eius origine*, *De intelligentiis et motibus caelorum*, *De universitate entium*, *De causis*, *De efficientia Dei*, *De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae*. Quest'ultimo titolo rivela un teologo preoccupato, non meno di Ulrico di Strasburgo, di stabilire il carattere perfettamente scientifico della teologia, ma si vede che anche i problemi propriamente scientifici hanno fermato il suo interesse. D'altronde, è con spirito veramente scientifico, nel senso che intendiamo oggi, che egli discute il problema dell'arcobaleno. La costruzione geometrica della dimostrazione che egli ne dà non è del tutto corretta, ma egli è stato il primo a vedere che l'arcobaleno risulta da una riflessione semplice e da una doppia rifrazione, e a riconoscere che ogni gocciolina produce uno spettro solare completo e a spiegare come i diversi colori che provengono dalle goccioline si raccolgono nell'occhio. Teodorico ha determinato correttamente, inoltre, l'ordine dei colori nel raggio rifratto e nello spettro solare, e infine ha dimostrato, con una corretta dimostrazione geometrica, che la condizione richiesta vale per tutte le goccioline poste alla stessa altezza angolare in rapporto all'asse che va dal sole all'occhio, e soltanto per quelle, di modo che l'arcobaleno deve essere sempre un arco di cerchio che raggiunge il suo massimo quando il sole è all'orizzonte.

Ponendo l'opera scientifica di Teodorico in rapporto con quella dei suoi contemporanei, lo storico che noi qui seguiamo fa osservare che il XIII secolo ha visto nascere le ricerche e

i lavori di un Ruggero Bacone e di un Witelo nel campo dell'ottica. I paleografi miopi, che si chiedono come gli uomini del Medioevo potessero scrivere e leggere i loro manoscritti, saranno felici di sapere che, nel suo *De intellectu et intelligibili* (p. 193), Teodorico ricorda coloro che chiamano l'arte in aiuto della vista, « ut patet de illis, qui vident per berillum et similia ». Ci si serviva già dunque di lenti d'ingrandimento, forse di occhiali.

Bacone fa allora il sogno profetico del telescopio, la cui scoperta non avverrà che 300 anni dopo: s'incomincia a rivestire di piombo gli specchi; Bacone scopre il fuoco degli specchi concavi, ai quali Witelo dà una forma parabolica; è l'epoca in cui gli uomini incominciano a navigare con la bussola, come dice lo stesso Teodorico nel suo *De tribus difficilibus articulis*, e in cui Vincenzo di Beauvais e Tommaso di Cantimpré volgarizzano largamente la scienza della natura. Quanto a ciò che Alberto Magno ha fatto per lo studio della botanica e della zoologia, alle sue attente osservazioni personali, alla sua opposizione personale ad una quantità di stupide leggende, basterebbe soltanto questo ad assicurargli nella storia delle scienze il rango di un grandissimo studioso. Se si tiene conto di tutto questo, si ammetterà che questo secolo, al quale dobbiamo i piú grandi filosofi e teologi del Medioevo, due papi tra i piú significativi dal punto di vista politico, e i piú grandi santi come i piú grandi poeti d'Italia, merita anche la gloria di essere stato uno dei periodi di grande importanza per la storia delle scienze (E. Krebs).

Non si potrebbe dire meglio. Aggiungiamo soltanto che, se l'influenza di Aristotele ha favorito su questo punto il rinnovamento della botanica e della zoologia, quella di Platone s'è quasi costantemente esercitata a profitto della geometria e dell'ottica. Si direbbe che Dionigi l'Areopagita e l'Ottica di Alhazen procedono di pari passo; metafisica della luce e fisica della luce sembrano richiamarsi e confermarsi vicendevolmente. Per trovare una verifica di questa regola, basta passare dal *De iride* di Teodorico al suo *De intellectu et intelligibili*.

L'opera è piena di Proclo, di cui essa combina la dottrina con quella di Avicenna e con tutto ciò che nei testi di Agostino si poteva apparentare con loro. Tutti i platonismi, una volta di piú, passano l'uno nell'altro. L'attività delle Intelligenze o Intelletti è una specie di ribollimento o di efferve-

scenza interna di queste sostanze intellettuali descritte da Proclo, e al vertíce delle quali egli pone l'Uno: « super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quamdam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem ». Abbiamo dunque, qui, una creazione *ex nihilo* dell'essere da parte dell'Uno, e il seguito immediato del testo mostrerà, meglio di tutto ciò che si potrebbe dire, come operi il pensiero di Teodorico:

Come l'interpreta Agostino *Super Genesim ad litteram* (II 6, 13), dove è detto: Dio dice che sia la luce, o che sia il firmamento, e cosí di seguito, cioè: il Verbo in cui era, l'ha generato perché fosse. Donde egli deriva che quest'Uno, che Proclo pone in quarta posizione, e al di sopra di tutte le cose, ha la fecondità di un intelletto.

Si ottiene quindi la seguente gerarchia degli esseri: Dio, che è immobile e al di sopra di ogni causa; il suo primo « significato » che è l'Uno, o il Verbo e la cui « ebollizione » interna causa come una « trasfusione », che è la creazione dell'essere, e tutta questa dottrina può essere confermata, indifferentemente, da Proclo o da Agostino.

La creazione, intesa cosí come un'emanazione intellettuale, deve essere quindi concepita secondo il tipo di attività propria di tutti gli intelletti agenti. Tutti i filosofi sono d'accordo su questo zampillare degli esseri partendo dalla causa prima. Platone, Aristotele, il platonico Proclo, Avicenna, « cuius abbreviator fuit Algazel », insegnano parimenti che le cose vengono da Dio secondo quest'ordine: l'intelligenza prima da cui provengono le intelligenze seconde, l'anima del primo cielo e il primo cielo, e cosí via fino al mondo subalterno. Tutto questo si accorda con la dottrina cristiana della creazione, poiché, come dice il *Liber de causis*, solo Dio crea. Infatti, creare significa produrre senza presupporre una causa anteriore; il fatto che le cose successivamente derivino le une dalle altre non implica quindi che l'una crei l'altra (« procedere enim rem a re non est unam creare aliam »); si può quindi ammettere la processione delle cose partendo da un primo creato, senza venir meno alla nozione di creazione.

La psicologia e la poetica di Teodorico sono dunque incluse in una cosmogonia: il nostro intelletto agente si presenta come un caso particolare del problema degli intelletti agenti. Ogni intelletto, in quanto tale, è l'immagine (*similitudo*) dell'essere totale, o essere in quanto essere, e lo è per essenza. Per questo l'intelletto è capace di produrre ogni intellegibile. Essenzialmente attivo, esso è principio causale della sostanza stessa dell'anima, in cui egli è come il cuore è nell'animale. Infatti, esso è causa della forma intellegibile conosciuta, la cui intellezione è l'intera sostanza dell'intelletto possibile, come dicono Alessandro d'Afrodisia e al-Fārābī nei loro trattati *De intellectu et intelligibili*. Preso in sé, questo intelletto possibile non è che una pura potenzialità, senza nessuna natura positiva, la cui forma intellegibile è un semplice accidente. L'intelletto agente è quindi il solo atto sostanziale che qui si possa discernere e, poiché non si può ammettere ch'esso sia la forma dell'anima, si deve concludere che ne sia la causa. Teodorico riassume la sua analisi nella seguente forma: « intellectus agens est principium causale intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes eius intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae sicut cor in animali ». Va da sé che questa causa dell'anima non agisce che in virtú della causa prima, dalla quale deriva ogni causalità.

Ogni intelletto agente è una sostanza individuale. Lo è in primo luogo come sostanza capace di conoscenza razionale discorsiva, il che non potrebbe appartenere ad una semplice specie come tale, e anche perché esso costituisce un'unità composta, un *unum per essentiam*, con la sostanza dell'anima di cui esso è causa. Esso è « essentialiter unum cum essentia animae ». Per spiegare la conoscenza intellettuale, non basta l'astrazione quale, almeno di solito, la si concepisce. È ben vero infatti che dapprima ci sono le cose, le impressioni sensibili, le immagini particolari e la loro elaborazione attraverso la riflessione in intenzioni universali; ma tutto questo appartiene ancora al sensibile; per elevarlo all'intellegibile occorre l'atto dell'intelletto agente, che può compiere questa trasformazione soltanto perché esso è in permanenza volto verso Dio. Non dimentichiamo la sua natura: come tutte le

altre cose procedono dalle Idee divine, egli stesso ne procede come somiglianza dell'essere totale, e per questo la loro conoscenza virtuale è tutta intera in lui. La conoscenza che egli ne ha non è discorsiva, ma intuitiva: « non variatur eius cognitio de una re ad aliam, sed uno intuitu cognoscendo suum principium, et sic procedendo ad esse cognoscit totam universitatem entium ».

La virtú propria dell'intelletto agente deriva dal fatto che esso è un'immagine perfetta di Dio. In un capitolo storicamente importantissimo del *De intellectu et intelligibili* (II 37), Teodorico raccoglie in appoggio della sua tesi parecchi testi di sant'Agostino, dove si può leggere che l'anima contiene nelle sue conoscenze la totalità degli esseri (*De immortalitate animae*, IV 6); che questa conoscenza è il tesoro nascosto di questa memoria dell'anima in cui sono celate le cose, e non soltanto le loro immagini (*Conf.* X 10); che essa, infine, è in questa *abstrusior profunditas* dell'anima (*De Trinitate*, XV 21, 40), in questo rifugio segreto dove brilla la luce universale della verità, e che egli chiama d'altronde l'*abditum mentis* (*De Trinitate*, XIV 7, 9). Teodorico identifica dunque esplicitamente l'*abditum mentis* di Agostino con l'intelletto agente di Aristotele: « abditum mentis, id est intellectus agens », cioè questo fondo segreto dove, come dice Agostino, l'uomo *trova* tutto ciò che di vero scopre in se stesso attraverso il ragionamento. Ve lo trova, precisa Agostino, e trovare non significa né generare né fare; altrimenti, lo spirito che costituisce la definizione del circolo genererebbe, nel tempo, qualcosa di eterno (*De immortalitate animae*, IV 6). Nel suo *De visione beatifica*, il secondo dei tre trattati di cui è composto il *De tribus difficilibus articulis*, Teodorico sviluppa questo punto in una serie di proposizioni che lo mettono in contraddizione diretta e, sembra, cosciente, con la dottrina tomista:

(1) Abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens in sua essentia, est vere substantia; (2) Abditum mentis, quod est intellectus agens, semper stat in lumine actualis Intelligentiae et semper actu intelligit; (3) Abditum mentis tali intellectione seipsum intelligit per suam essentiam; (4) Intellectus per essentiam est exemplar quoddam et similitudo entis, in eo quod ens et omnia intelligit; (5) In-

tellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut seipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam, eodem modo quo se intelligit, et eadem simplici actione.

Commentando quest'ultima proposizione, Teodorico precisa che:

Poiché l'intelletto agente è per sua essenza l'esemplare di tutto l'essere in quanto essere, e per questo esso è intellettualmente tutto l'essere, è evidente che allo stesso modo e con la stessa semplice intellezione con cui conosce se stesso per essenza, esso conosce l'essere totale, come questo si produce in Dio secondo il suo modo, che è il modo divino, perché, conoscendosi, esso conosce tutto il resto.

Questa serie di equazioni tra l'intelletto agente di tutti i peripatetici (Alessandro, al-Fārābī, Avicenna e Averroè), l'*abditum mentis* agostiniano e l'immagine di Dio nell'uomo non è una dottrina mistica, ma una posizione metafisica che i mistici tedeschi dovevano mettere ben presto a profitto. Questo neoplatonismo influenzato da Proclo doveva d'altra parte continuare ad agire ben al di là dell'inizio del XIV secolo con l'opera di un altro domenicano tedesco, Bertoldo Mosbourg (Bertoldus de Morsburch). Questo contemporaneo di Eckhart ha lasciato un'ampia *Expositio in Elementationem Theologicam Procli*, ancora inedita, dove Teodorico di Vriberg e Ulrico di Strasburgo sono citati, tra molti altri, e che Nicolò Cusano a sua volta citerà, con elogio, nel *De docta ignorantia.*

V - DA TOMMASO D'AQUINO AD EGIDIO ROMANO

Paragonata all'opera di san Tommaso che essa ha reso possibile, quella di Alberto Magno è inferiore dal duplice punto di vista della critica delle dottrine e della loro sistemazione. Ma bisogna d'altra parte riconoscere che l'opera relativamente indifferenziata del maestro comportava delle possibilità assai diverse, di cui una parte soltanto poteva trovare il suo completo sviluppo in quella del discepolo. Il maestro aveva capito meglio ciò che di fecondo vi è per la scienza

pura nella pratica dell'empirismo aristotelico. Invece di accontentarsi di rendergli omaggio e porlo alla base di un edificio metafisico e teologico, egli aveva rimesso in opera lo strumento stesso creato da Aristotele. Attraverso i libri, Alberto Magno aveva quindi ripreso contatto con la natura. Egli sapeva che, arrivando al particolare, il sillogismo perde il suo valore e che soltanto l'esperienza è allora probante: « experimentum solum certificat in talibus ». Ancor oggi si vede, malgrado gli errori contenuti nelle sue opere, che era un eccellente osservatore, capace di ottenere dei risultati incontestabili nelle scienze della natura. Ma il problema religioso doveva concentrare a suo vantaggio il meglio dell'energia intellettuale disponibile nel Medioevo, ed esso dominerà tutta la dottrina di Tommaso d'Aquino.

San Tommaso è nato nel castello di Roccasecca, vicino ad Aquino, verso la fine del 1224 o all'inizio del 1225. Nel 1230 egli divenne oblato al Monastero di Monte Cassino. Nel 1239, Tommaso ritorna per qualche tempo in famiglia. Lo ritroviamo tuttavia fin dall'autunno dello stesso anno studente di arti all'Università di Napoli. In questa stessa città, all'età di vent'anni (1244), veste l'abito domenicano. Tommaso allora si mette in cammino per Parigi con il maestro generale dell'Ordine, Giovanni il Teutonico. I suoi fratelli, indispettiti perché egli aveva preso gli ordini, organizzano un colpo di mano ad Acquapendente, s'impadroniscono di lui e lo riportano a Roccasecca. Tommaso riconquista la sua libertà nell'autunno dell'anno 1245 e va a Parigi dove studia alla facoltà di teologia sotto la guida di Alberto Magno. Nel 1248 Tommaso lascia Parigi per accompagnare il suo maestro incaricato di dirigere il nuovo *Studium generale* fondato a Colonia dall'Ordine. Egli vi soggiorna fino alle vacanze estive del 1252, data in cui ritorna a Parigi per prepararsi a diventare maestro in teologia. Tommaso prende la licenza in teologia nel 1256, inizia il suo insegnamento per ottenere il dottorato in teologia e lo continua per tre anni dal settembre del 1256 al giugno del 1259. Accolto nel rango dei maestri in seguito agli avvenimenti di cui abbiamo parlato esponendo il pensiero di san Bonaventura, egli rientra nel frattempo in Italia ed insegna successivamente ad Anagni (1259-1261), Orvieto (1261-1265),

Roma (1265-1267) e Viterbo (1267-1268). A questa data Tommaso lascia l'Italia per ritornare a Parigi dove arriva nel 1269. Lascia nuovamente Parigi nel 1272, insegna a Napoli nel 1273, e parte nel gennaio 1274, convocato personalmente da Gregorio X al secondo Concilio generale di Lione. Colpito da malattia lungo la strada, si ferma a Fossanova e vi muore, il 7 marzo 1274.

I primi scritti di san Tommaso (*De ente et essentia* e *Commento alle Sentenze*) risalgono al suo primo soggiorno a Parigi, ma le sue opere piú importanti risalgono al suo insegnamento in Italia e al suo secondo soggiorno a Parigi. Si può dire che la sua opera, la cui estensione è cosí vasta, comprende i modelli di tutti i generi di opere filosofiche allora conosciuti. Se ci rivolgiamo al contenuto delle sue opere per chiedere che cosa possano insegnarci sul pensiero del loro autore, distingueremo, per sommi capi, i *Commenti ad Aristotele*, le *Summae* e le *Quaestiones disputatae*. I *Commenti* possono essere considerati come altrettanti tentativi di spiegare gli scritti di Aristotele sui quali essi vertono e per coglierne il contenuto. Sono quindi contemporaneamente opere di interpretazione e di critica. L'interesse che essi presentano è spesso considerevole quanto a ciò che essi ci insegnano sulle opere studiate, ma, dal punto di vista di san Tommaso stesso, essi presentano l'interesse particolarissimo di farci assistere direttamente al lavorio del suo pensiero. San Tommaso, che condanna cosí seccamente come teologo le dottrine che giudica false, è invece appassionatamente curioso di estrarre dalle piú diverse filosofie il nocciolo di verità che esse possono contenere. Distingueremo quindi i casi in cui egli espone da quelli in cui interpreta; e quando interpreta, sono ugualmente da evitare due errori di giudizio: l'uno consisterebbe nel credere che egli si sbagli sul significato della dottrina che volutamente trae a sé, l'altro sarebbe di addossargli il significato originale di formule che egli spesso ammette soltanto nel senso in cui egli stesso le intende. Ma uno studio completo di san Tommaso non può trascurarli. Il *Commento alle Sentenze* ci fa conoscere il suo pensiero in formazione, ancora tentato da certe formule avicenniane che finirà col correggere; i *Commenti* ad Aristotele e allo pseudo-Dionigi, ugualmente indispensabili, ce lo fanno conoscere

nelle due fonti di ispirazione cosí differente, cui si alimenteranno la sua filosofia e la sua teologia. Bisogna tuttavia rivolgersi alle due *Summae* per uno studio diretto del pensiero di san Tommaso. L'esposizione completa, ma semplificata al massimo, della filosofia tomista, si trova nella prima e seconda parte della *Summa theologiae*. È qui, in queste questioni redatte da san Tommaso espressamente per i principianti, che conviene andare a cercare una prima iniziazione al suo pensiero. La *Summa contra Gentes* contiene la stessa dottrina, ma intende fondarla il piú completamente possibile come dimostrazione razionale. È qui, allora, che bisogna cercare la discussione approfondita dei problemi risolti nella *Summa theologiae*; essi vi sono ripresi e rigirati in tutti i sensi, sottoposti alla prova di innumerevoli obiezioni, e soltanto dopo aver trionfato di queste molteplici prove di resistenza, le soluzioni vengono considerate definitivamente vere. Infine, nel caso in cui un nuovo approfondimento dei problemi sembrasse necessario, lo si chiederà alle *Quaestiones disputatae*, e ai *Quodlibeta*. Alcune questioni disputate quali le *Quaestiones de veritate* o *De potentia*, per esempio, non sono meno indispensabili da conoscere delle *Summae* per chi voglia penetrare fino in fondo il pensiero di san Tommaso.

Una duplice condizione domina lo sviluppo della filosofia tomista: la distinzione tra ragione e fede e la necessità del loro accordo. L'intero campo della filosofia dipende esclusivamente dalla ragione: significa che la filosofia non deve ammettere che ciò che è accessibile alla luce naturale e dimostrabile con le sue sole risorse. La teologia, invece, si fonda sulla rivelazione, cioè in fin dei conti sull'autorità di Dio. Gli articoli di fede sono delle conoscenze di ordine soprannaturale, contenute in formule il cui significato non ci è interamente penetrabile, ma che dobbiamo accettare come tali, benché non possiamo comprenderle. Un filosofo argomenta sempre cercando nella ragione i principi della sua argomentazione; un teologo argomenta cercando i suoi principi primi nella rivelazione. Delimitati cosí i due campi, si deve tuttavia constatare che essi dominano in comune un certo numero di posizioni. In primo luogo è cosa sicura l'accordo di diritto tra le loro ultime conclusioni, anche se questo accordo non compa-

risse di fatto. Né la ragione, quando ne usiamo correttamente, né la rivelazione, poiché ha Dio come origine, potrebbero ingannarci. Ora, l'accordo della verità con la verità è necessario. È quindi certo che la verità della filosofia si collegherebbe con la verità della rivelazione con una catena ininterrotta di rapporti veri ed intellegibili, se il nostro spirito potesse capire pienamente i dati della fede. Da ciò deriva che, ogni volta che una conclusione filosofica contraddice il dogma, è segno sicuro che questa conclusione è falsa. Toccherà alla ragione, debitamente avvertita, di criticare poi se stessa e di trovare il punto in cui s'è verificato il suo errore. Ne deriva inoltre che l'impossibilità in cui noi ci troviamo di trattare filosofia e teologia con un unico metodo non ci impedisce di considerarle come idealmente costituenti una sola verità totale. Al contrario, abbiamo il dovere di spingere il piú lontano possibile l'interpretazione razionale dei dati della fede, di risalire con la ragione verso la rivelazione e di ridiscendere dalla rivelazione verso la ragione. Partire dal dogma come dato, definirlo, svilupparne il contenuto, sforzarsi anche con delle analogie ben scelte e ragioni convenienti di mostrare in che modo la nostra ragione ne può afferrare il contenuto, questa è l'opera della scienza sacra. In quanto teologia essa quindi argomenta partendo dalla rivelazione e a questo titolo noi non abbiamo da preoccuparcene. Ma tutto è ben diverso per l'opera che compie la ragione partendo dai suoi principi. Essa può in primo luogo decidere la sorte delle filosofie che contraddicono i dati della fede; poiché il disaccordo in questione è indice d'errore e l'errore non può trovarsi nella rivelazione divina, bisogna che esso si trovi nella filosofia. Perciò, o dimostreremo che queste filosofie si sbagliano, oppure mostreremo che esse hanno creduto di fornire delle prove in una materia in cui la prova razionale è impossibile, e dove di conseguenza la decisione deve restare alla fede. In simili casi la rivelazione interviene soltanto per segnalare l'errore, ma non è in nome suo, è in nome della sola ragione che lo si stabilisce.

Un secondo compito, questo costruttivo e positivo, spetta alla filosofia. Nell'insegnamento delle Scritture, c'è una parte di mistero e di cose indimostrabili, ma ci sono anche delle

cose intellegibili e dimostrabili. Ora, è meglio capire che credere, quando ce n'è lasciata la scelta. Dio ha detto: « Ego sum qui sum ». Questa parola è sufficiente ad imporre all'ignorante la fede nell'esistenza di Dio, ma essa non dispensa il metafisico, il cui oggetto proprio è l'essere in quanto essere, dal cercare ciò che una simile parola ci insegna a proposito di ciò che Dio è. Ci sono dunque due teologie specificamente distinte che, se a rigore non sono continue per le nostre menti finite, possono almeno accordarsi e completarsi: la teologia rivelata che parte dal dogma, e la teologia naturale elaborata dalla ragione.

La teologia naturale non è tutta la filosofia, essa non ne è che una parte, o meglio ancora che il coronamento; ma è la parte che la filosofia di san Tommaso ha elaborato piú profondamente e nella quale egli si è manifestato come genio veramente originale. Quando si tratta di fisica, di fisiologia, o delle meteore, san Tommaso non è che l'allievo di Aristotele, ma quando si tratta di Dio, della genesi delle cose e del loro ritorno verso Dio, san Tommaso è se stesso. Egli sa per fede verso quale fine si dirige, ma tuttavia progredisce soltanto grazie alle risorse della ragione. In quest'opera filosofica la riconosciuta influenza della teologia è dunque sicura, ed è ancora la teologia che ne fornirà il piano. Non che di ciò vi fosse un'intrinseca necessità; san Tommaso, se l'avesse voluto, avrebbe potuto scrivere una metafisica, una cosmologia, una morale concepite secondo un piano strettamente filosofico e che partisse da ciò che c'è di piú evidente per la nostra ragione. Ma è un fatto, nulla piú, che le sue opere sistematiche sono delle summe di teologia e che, di conseguenza, la filosofia che esse espongono ci è presentata nell'ordine teologico. Le prime cose che noi conosciamo non sono altro che le cose sensibili, ma la prima cosa che Dio ci rivela è la sua esistenza; non si incomincerà dunque teologicamente da dove si arriverebbe filosoficamente dopo una lunga preparazione. Bisogna supporre lungo strada che ci siano dei problemi risolti; ma il fatto è che essi lo sono effettivamente, e la ragione non perderà nulla per aver aspettato. Aggiungiamo che, anche dal punto di vista strettamente filosofico, questa soluzione presenta dei vantaggi. Supponendo risolto il problema totale,

facendo come se ciò che è piú sconosciuto per sé lo fosse anche alle nostre menti finite, noi diamo della filosofia un'esposizione sintetica il cui profondo accordo con la realtà non potrebbe essere messo in dubbio. Allo stesso modo è l'universo quale è, con Dio come principio e come fine, che la teologia naturale cosí intesa ci invita a contemplare. Allora, grazie a questo rovesciamento del problema, noi abbozzeremo il sistema del mondo che avremmo rigorosamente il diritto di stabilire se i principi della nostra conoscenza fossero al tempo stesso i principi delle cose.

Secondo l'ordine che abbiamo deciso di seguire, ci conviene partire da Dio. La dimostrazione della sua esistenza è necessaria e possibile. Essa è necessaria perché l'esistenza di Dio non è una cosa evidente; in una simile materia l'evidenza non sarebbe possibile che se noi avessimo una nozione adeguata dell'essenza divina; la sua esistenza apparirebbe allora come necessariamente inclusa nella sua essenza. Ma Dio è un essere infinito, e, dato che non ne ha il concetto, la nostra mente finita non può vedere la necessità di esistere che la sua stessa infinità implica; si deve quindi dedurre attraverso il ragionamento questa esistenza che non possiamo constatare. Cosí ci viene chiusa la via diretta che l'argomento ontologico di sant'Anselmo ci apriva; ma ci resta aperta quella che indica Aristotele. Cerchiamo quindi nelle cose sensibili, la cui natura è conforme alla nostra, un punto d'appoggio per elevarsi a Dio.

Tutte le prove tomiste mettono in gioco due elementi distinti: la constatazione di una realtà sensibile che richiede una spiegazione, l'affermazione di una serie causale di cui questa realtà è la base e Dio il vertice. La via piú evidente è quella che parte dal movimento. Nell'universo c'è del movimento; questo è il fatto da spiegare, e la superiorità di questa prova non dipende dal fatto che essa sia piú rigorosa delle altre, ma dal fatto che il suo punto di partenza è il piú facile da capire. Ogni movimento ha una causa e questa causa deve essere esterna all'essere stesso che è in movimento; infatti non si potrebbe essere, contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto, il principio motore e la cosa mossa. Ma il motore stesso deve essere mosso da un altro, e quest'altro da un altro ancora.

Bisognerà quindi ammettere che o la serie delle cause è infinita e non ha un primo termine, ma allora nulla spiegherebbe l'esistenza di un movimento, o la serie è finita e c'è un primo termine, e questo primo termine non è altro che Dio.

Il sensibile non ci pone soltanto il problema del movimento. Infatti non solo le cose si muovono, ma prima di muoversi esse esistono, e nella misura in cui esse sono reali hanno un certo grado di perfezione. Ora, ciò che abbiamo detto delle cause del movimento, possiamo dirlo delle cause in generale. Niente può essere causa efficiente di se stesso, perché per prodursi dovrebbe essere, come causa, anteriore a se stesso come effetto. Ogni causa efficiente ne suppone dunque un'altra, la quale ne suppone a sua volta un'altra. Ora, queste cause non hanno tra loro un rapporto accidentale; anzi si condizionano secondo un certo ordine, ed è proprio per questo che ogni causa efficiente rende veramente conto della seguente. Se è cosí, la causa prima spiega quella che è nel mezzo della serie, e quella che è nel mezzo spiega l'ultima. Occorre dunque una causa prima della serie perché ce ne sia una di mezzo ed una ultima, e questa prima causa efficiente è Dio.

Consideriamo ora l'essere stesso. Quello che ci è dato è in perpetuo divenire, alcune cose si generano, quindi potevano esistere; alcune altre si corrompono, potevano quindi non esistere. Poter esistere o non esistere significa non avere una esistenza necessaria; ora, il necessario non ha bisogno di causa per esistere, e proprio perché è necessario, esiste per se stesso; ma il possibile non ha in sé la ragione sufficiente della sua esistenza, e se nelle cose non ci fosse assolutamente altro che il possibile, non ci sarebbe niente. Perché ciò che poteva essere sia, occorre in primo luogo qualcosa che sia e lo faccia essere. Significa che, se c'è qualcosa, è perché da qualche parte c'è il necessario. Ora, qui ancora, questo necessario esigerà una causa, o una serie di cause che non sia infinita, e l'essere necessario per sé, causa di tutti gli esseri che gli devono la loro necessità, non può essere altro che Dio.

Una quarta via passa attraverso i gradi gerarchici di perfezione che si osservano nelle cose. Ci sono dei gradi nella bontà, nella verità, nella nobiltà e nelle altre perfezioni di questo tipo. Ora, il piú o il meno suppongono sempre un

termine di paragone che è l'assoluto. Esiste dunque un vero e un bene per sé, cioè, in fin dei conti, un essere in sé che è la causa di tutti gli altri esseri e che noi chiamiamo Dio.

La quinta via si fonda sull'ordine delle cose. Tutte le operazioni dei corpi naturali tendono ad un fine, benché essi siano in loro stessi privi di conoscenze. La regolarità con la quale essi conseguono il loro fine dimostra che essi non vi giungono per caso e questa regolarità non può essere che intenzionale e voluta. Poiché essi sono privi di conoscenza, bisogna bene che qualcuno conosca per loro, ed è questa intelligenza prima, ordinatrice della finalità delle cose, che noi chiamiamo Dio.

Per diverse che siano in apparenza, queste « vie » verso Dio comunicano tra di loro con un legame segreto. Ciascuna di esse infatti parte dalla constatazione che, sotto almeno uno dei suoi aspetti, un certo essere dato nella realtà non contiene in sé la ragione sufficiente della sua esistenza. Ciò che è vero del movimento e dell'ordine delle cose, lo è quindi a maggior ragione del loro stesso essere. Ogni essere è « qualcosa che è », e qualunque sia la natura o essenza della cosa che si considera, essa non include mai la sua esistenza. Un uomo, un cavallo, un albero sono degli esseri reali, cioè delle sostanze, nessuno dei quali è l'esistenza stessa, ma soltanto un uomo che esiste, un cavallo che esiste o un albero che esiste. Si può quindi dire che l'essenza di ogni essere reale è distinta dalla sua esistenza e, a meno di supporre che ciò che non è per sé possa dare a se stesso l'esistenza, il che è assurdo, bisogna ammettere che tutto ciò di cui l'esistenza è diversa dalla sua natura riceve da altro la sua esistenza. Ora, ciò che esiste per altro non può avere altra causa prima che ciò che è per sé. Bisogna dunque che ci sia, come causa prima di tutte le esistenze di questo tipo, un essere in cui l'essenza e l'esistenza facciano una sola cosa. È questo l'essere che noi chiamiamo Dio.

Il metafisico qui raggiunge con la sola ragione la verità filosofica nascosta sotto il nome che Dio stesso si è dato per farsi conoscere dall'uomo: «Ego sum qui sum» (*Esodo*, III 13). Dio è l'atto puro di esistere, cioè non un'essenza qualunque come l'Uno o il Bene o il Pensiero a cui inoltre si attribuirebbe l'esistenza, e nemmeno un certo modo eminente di esistere come l'Eternità, l'Immutabilità o la Necessità che si attribui-

rebbero al suo essere come caratteristiche della realtà divina; ma l'esistere stesso (*ipsum esse*) posto in sé, senza nessuna aggiunta, poiché tutto quello che gli si potrebbe aggiungere lo limiterebbe e lo determinerebbe. Ciò che si intende dire, affermando che in Dio l'essenza è identica all'esistenza, è che ciò che negli altri esseri si chiama essenza in lui è l'atto stesso di esistere. Non si tratta piú dunque, qui, di identificare Dio con uno qualunque dei suoi attributi, ma anzi di ricondurre questi a non essere veramente che degli attributi di Dio. Se è il puro esistere, Dio è per ciò stesso la pienezza assoluta dell'essere, egli è quindi infinito. Se egli è l'essere infinito, nulla può mancargli che debba acquisire, nessun cambiamento è in lui concepibile; egli è dunque sovranamente immutabile ed eterno, e cosí per le altre perfezioni che conviene attribuirgli. E conviene attribuirgliele tutte perché, se l'atto assoluto di esistere è infinito, lo è nell'ordine dell'essere ed è, dunque, perfetto.

Di qui le molteplici deficienze del linguaggio in cui noi l'esprimiamo. Questo Dio di cui affermiamo l'esistenza non ci lascia penetrare ciò che egli è. Egli è infinito e le nostre menti sono finite; dobbiamo quindi cogliere di lui tante prospettive esterne quante potremo, senza mai pretendere di esaurirne il contenuto. Una prima maniera di procedere consiste nel negare dell'essenza divina tutto ciò che non può appartenerle. Scartando successivamente dall'idea di Dio il movimento, il cambiamento, la passività, la composizione, finiamo col porlo come un essere immobile, immutabile, perfettamente in atto e assolutamente semplice: è la via della negazione. Ma se ne può seguire una seconda e cercar di designare Dio secondo le analogie che sussistono tra lui e le cose. C'è necessariamente un rapporto, e di conseguenza una certa somiglianza, tra l'effetto e la causa. Quando la causa è infinita e l'effetto finito, non si può dire evidentemente che le proprietà constatate nell'effetto si ritrovino tali e quali nella causa, ma ciò che esiste negli effetti deve anche preesistere nelle loro cause, qualunque sia la sua maniera di esistervi. In questo senso, noi attribuiremo a Dio, ma portandole all'infinito, tutte le perfezioni di cui avremo trovato qualche ombra nella creatura. Cosí diremo che Dio è perfetto, supremamente

buono, unico, intelligente, onnisciente, volitivo, libero ed onnipotente, riducendosi in ultima analisi ciascuno di questi attributi a non essere che un aspetto della perfezione infinita e perfettamente unica dell'atto puro di esistere che è Dio.

Dimostrando l'esistenza di Dio col principio di causalità, noi stabiliamo al tempo stesso che Dio è il creatore del mondo. Poiché egli è l'esistere assoluto ed infinito, Dio contiene virtualmente in sé l'essere e le perfezioni di tutte le creature; il modo, secondo cui tutto l'essere emana dalla causa universale, si chiama creazione. Per definire questa idea, conviene prestare attenzione a tre cose. In primo luogo il problema della creazione non si pone per tale o talaltra cosa particolare, ma per la totalità di ciò che esiste. In secondo luogo, e proprio perché si tratta di spiegare il comparire di tutto ciò che è, la creazione non può essere che il dono stesso dell'esistenza: non c'è niente, né cose, né movimento, né tempo, ed ecco apparire la creatura, universo di cose, movimento e tempo. Dire che la creazione è l'emanazione *totius esse*, significa dire che essa è *ex nihilo*. In terzo luogo, se la creazione non presuppone, per definizione, nessuna materia, essa presuppone, ugualmente per definizione, un'essenza creatrice che, poiché è essa stessa l'atto puro di esistere, può causare degli atti finiti di esistere.

Poste queste condizioni, si capisce che sia possibile una creazione, e si vede che essa deve essere libera. Infatti, l'Atto puro di esistere non manca di nulla se il mondo non esiste, e di nulla aumenta se il mondo esiste. L'esistenza della creatura è dunque radicalmente contingente in rapporto a Dio, ed è quanto si esprime dicendo che la creazione, se si verifica, è un atto libero. Ora essa può verificarsi perché, se si pone Dio come l'Atto puro, non soltanto del pensiero, come faceva Aristotele, ma della stessa esistenza, sono realizzate le tre condizioni richieste per una creazione: si tratta proprio di una produzione dell'esistenza stessa di tutto ciò che è, si tratta quindi di una produzione *ex nihilo*, e la causa di questa produzione è nella perfezione dell'esistenza divina. Il rapporto tra la creatura e il creatore, quale risulta dalla creazione, si chiama partecipazione. Osserviamo subito che, ben lungi dall'implicare un significato panteistico, questa espressione mira

invece ad eliminarlo. Partecipazione esprime contemporaneamente il legame che unisce la creatura al creatore, il che rende intellegibile la creazione e la separazione che impedisce loro di confondersi. Partecipare all'atto puro o alla perfezione di Dio significa possedere una perfezione che preesisteva in Dio, che vi si trova del resto ancora, senza essere stata né annullata né diminuita dall'apparizione delle creature, e che questa riproduce secondo il suo modo limitato e finito. Partecipare non significa essere una parte di ciò di cui si partecipa, significa possedere il proprio essere e riceverlo da un altro essere, e il fatto di riceverlo da lui è proprio la prova che non ci si identifica con lui. Cosí la creatura viene a porsi infinitamente al di sotto del creatore, cosí lontano che non c'è relazione reale tra Dio e le cose, ma soltanto tra le cose e Dio. Il mondo infatti nasce dall'essere senza che si sia prodotto nessun cambiamento nell'essenza divina; e tuttavia l'universo non è uscito da Dio per una specie di necessità naturale, ma è evidentemente il prodotto di un'intelligenza e di una volontà. Tutti gli effetti di Dio preesistono in lui, ma poiché egli è un'intelligenza infinita e la sua intelligenza è il suo stesso essere, tutti i suoi effetti preesistono in lui secondo un modo di essere intellegibile. Dio conosce quindi tutti i suoi effetti prima di produrli, e se egli li produce perché li conosce, è dunque perché li ha voluti. Il semplice spettacolo dell'ordine e della finalità che regnano nel mondo basta d'altronde a mostrarci che non è una cieca natura ad aver prodotto le cose per una specie di necessità, ma una provvidenza intelligente che le ha liberamente scelte.

Si capisce egualmente da questo lato come un solo essere abbia potuto produrne direttamente e indirettamente una moltitudine. Alcuni filosofi arabi, e specialmente Avicenna, credono che da un'unica causa non possa uscire che un unico effetto. Donde deducono che Dio deve creare una prima creatura che a sua volta ne crea un'altra, e cosí via. Ma Agostino già da un pezzo ci aveva dato la soluzione del problema. Poiché Dio è intelligenza pura, deve possedere in sé tutti gli intellegibili, cioè le forme che saranno piú tardi quelle delle cose, ma che non esistono ancora che nel suo pensiero. Queste forme delle cose, che noi chiamiamo le Idee, preesistono in

Dio stesso come i modelli delle cose che saranno create e come gli oggetti della conoscenza divina. Conoscendosi, non piú qual è in se stesso, ma come partecipabile dalle creature, Dio conosce le Idee. L'idea di una creatura è quindi la conoscenza che Dio ha di una certa partecipazione possibile della sua perfezione da parte di questa creatura. Ed è cosí che, senza compromettere l'unità divina, una molteplicità di cose può essere generata da Dio.

Resterebbe da sapere in quale momento l'universo sia stato creato. I filosofi arabi, e specialmente Averroè, pretendono d'interpretare il pensiero autentico di Aristotele insegnando che il mondo è eterno. Dio sarebbe sí la causa prima di tutte le cose, ma questa causa infinita e immutabile, esistente dall'eternità, avrebbe anche prodotto il suo effetto dall'eternità. Altri, invece, e san Bonaventura è di questo numero, pretendono di dimostrare razionalmente che il mondo non è sempre esistito. D'accordo su questo punto con Alberto Magno, Tommaso ritiene che gli uni e gli altri possono invocare degli argomenti verosimili in favore della loro tesi, ma né l'una né l'altra ipotesi è suscettibile di dimostrazione. Qualunque sia la soluzione che si voglia stabilire, non si può cercare il principio di questa dimostrazione che nelle cose stesse o nella volontà divina che le ha create; ora, né in un caso, né nell'altro la nostra ragione trova di che fondare una vera prova. Dimostrazione, infatti, significa partire dall'essenza di una cosa per mostrare che una proprietà appartiene a questa cosa. Se noi partiamo dall'essenza delle cose contenute nell'universo creato, vedremo che, poiché essa è per se stessa distinta dalla sua esistenza, ogni essenza presa in se stessa è indifferente ad ogni considerazione di tempo. Le definizioni dell'essenza del cielo, dell'uomo, della pietra, sono atemporali, come tutte le definizioni; esse non ci ragguagliano in nessun modo sul problema di sapere se il cielo, l'uomo o la pietra esistano o non esistano, siano o non siano sempre esistiti. Non troveremo quindi nessun aiuto nella considerazione del mondo. Ma non ne troveremo di piú nella considerazione della causa prima che è Dio. Se Dio ha liberamente voluto il mondo, ci è assolutamente impossibile dimostrare che egli lo abbia voluto necessariamente nel tempo piuttosto che nel-

l'eternità. Il solo fondamento che ci rimane per fondarvi la nostra opinione è che Dio ci ha manifestato la sua volontà con la rivelazione sulla quale si fonda la fede. Poiché la ragione non potrebbe decidere in merito, e Dio ce lo insegna, noi dobbiamo credere che il mondo ha avuto un inizio, ma non possiamo dimostrarlo e, a considerare rigorosamente la cosa, noi non lo *sappiamo*: « mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile ».

Se l'universo deve la sua esistenza ad una causa intelligente e d'altronde perfetta, ne risulta che l'imperfezione dell'universo non è imputabile al suo autore. Dio ha creato il mondo in quanto il mondo comporta una certa perfezione ed un certo grado di essere; ma il male propriamente parlando non è nulla; esso è molto piú una mancanza di essere, che un essere; il male deriva dalla inevitabile limitazione che ogni creatura comporta, e dire che Dio ha creato non soltanto il mondo, ma il male che vi si trova, significherebbe dire che Dio ha creato il nulla. In realtà, la creazione comporta fin dal suo primo momento un'infinita differenza tra Dio e le cose; l'assimilazione del mondo a Dio è inevitabilmente deficiente, e nessuna creatura riceve la pienezza totale della perfezione divina perché le perfezioni passano da Dio alla creazione solo effettuando una specie di discesa. L'ordine secondo cui si effettua questa discesa è la legge stessa che regola l'intima costituzione dell'universo: tutte le creature si dispongono secondo un ordine gerarchico di perfezione, andando dalle piú perfette che sono gli angeli, alle meno perfette che sono i corpi, e in modo che il gradino piú basso di ciascuna specie superiore confina con il gradino piú alto di ciascuna specie inferiore.

Al vertice della creazione si trovano gli angeli. Sono delle creature incorporee ed anche immateriali; san Tommaso quindi non concede a san Bonaventura né agli altri dottori francescani che tutto ciò che è creato si componga di materia e di forma. Per porre il primo grado della creazione quanto piú possibile vicino a Dio, san Tommaso vuole concedere agli angeli la piú alta perfezione che sia compatibile con lo stato di creatura; ora, la semplicità accompagna la perfezione; bisogna dunque concepire gli angeli tanto semplici quanto

una creatura può esserlo. Questa semplicità, evidentemente, non può essere totale, perché se gli angeli fossero assolutamente scevri d'ogni composizione sarebbero l'atto puro stesso, sarebbero Dio. Creature, gli angeli hanno ricevuto l'esistenza da Dio, essi sono quindi sottoposti, come tutte le creature, alla legge che impone agli esseri partecipati la distinzione reale tra la loro essenza e la loro esistenza. Ma questa distinzione è necessaria e sufficiente a porli infinitamente al di sotto di Dio e gli angeli non ne comportano altre. Essi non hanno materia, quindi non principio di individuazione nel senso comune del termine; ciascuno di loro è piú specie che individuo, formando per se stesso un grado irriducibile nella scala discendente che conduce ai corpi; ciascuno di loro riceve dall'angelo immediatamente superiore la specie intellegibile, prima frammentazione della luce divina, e ciascuno di loro trasmette quest'illuminazione, smorzandola e spezzettandola per adattarla all'intelligenza angelica immediatamente inferiore.

In questa gerarchia discendente della creatura, la comparsa dell'uomo, e di conseguenza della materia, segna un gradino caratteristico. Con la sua anima, l'uomo appartiene ancora alla serie degli esseri immateriali; ma la sua anima non è un'Intelligenza pura come lo sono gli angeli, essa non è che un semplice intelletto. Intelletto, perché essa è ancora un principio di intellezione e può conoscere un certo intellegibile; ma non Intelligenza, perché essa è essenzialmente unibile ad un corpo. L'anima è in effetti una sostanza intellettuale, alla quale però è essenziale essere la forma del corpo e costituire con esso un composto di materia e di forma. Per questo l'anima umana si trova all'ultimo gradino delle creature intelligenti; essa, di tutte le perfezioni, è la piú lontana dall'intelletto divino. Invece, in quanto forma di un corpo, essa lo domina e lo supera in modo tale che l'anima umana segna il confine e come la linea dell'orizzonte tra il regno delle intelligenze pure e il regno dei corpi.

Ad ogni modo di essere corrisponde un suo modo di conoscere. Abbandonando la semplicità delle sostanze separate, l'anima umana perde il diritto all'apprendimento diretto dell'intellegibile. Indubbiamente resta in noi qualche bagliore

affievolito del raggio divino; dato che noi finiamo con il trovare nelle cose la traccia dell'intellegibile che ha presieduto alla loro formazione, vuol dire che noi partecipiamo ancora in qualche punto dell'irradiazione di cui Dio è la fonte. L'intelletto agente che ogni anima umana possiede è, di tutte le facoltà normali, quella per cui noi piú ci avviciniamo agli angeli. Tuttavia il nostro intelletto non ci fornisce piú delle specie intellegibili già elaborate; il fascio di luce bianca che esso proietta sulle cose è capace di illuminarle, ma esso non proietta alcuna immagine. La sua piú alta funzione è la conoscenza dei principi primi; essi preesistono in noi allo stato virtuale e sono le prime concezioni dell'intelletto. La perfezione dell'intelletto agente è di contenerle virtualmente e di essere capace di formarle, ma è anche sua debolezza il poterle formare partendo dalle specie astratte delle cose sensibili. L'origine della nostra conoscenza è dunque nei sensi; spiegare la conoscenza umana significa definire la collaborazione che si stabilisce tra le cose materiali, i sensi e l'intelletto.

L'uomo, composto di un corpo e della forma di questo corpo, si trova posto in un universo composto di nature, cioè di corpi materiali, ciascuno dei quali ha la sua forma. L'elemento che particolarizza e individualizza queste nature è la materia di ciascuna di esse; l'elemento universale che esse contengono è, invece, la loro forma; conoscere consisterà dunque nel liberare dalla cosa l'universale che vi si trova contenuto. Questo sarà il ruolo dell'operazione piú caratteristica dell'intelletto umano, che si designa col nome di astrazione. Gli oggetti sensibili agiscono sui sensi con le specie immateriali che vi imprimono; queste specie, pur già spogliate della materia, portano tuttavia ancora traccia della materialità e della particolarità degli oggetti da cui provengono. Esse non sono quindi propriamente parlando intellegibili, ma possono essere rese intellegibili se le spogliamo degli ultimi segni della loro origine sensibile. Questo è esattamente il ruolo dell'intelletto agente. Volgendosi verso le specie sensibili e proiettando su di loro il suo raggio luminoso, Dio le illumina e, per cosí dire, le trasfigura; egli stesso, partecipe della natura intellegibile, ritrova nelle forme naturali e ne astrae ciò che esse ancora conservano dell'intellegibile e dell'universale. Si sta-

bilisce quindi una specie di rapporto insieme corrispondente ed inverso tra l'intelletto e le cose. In un certo senso l'anima è dotata di un intelletto agente, in un altro senso essa è dotata di un intelletto possibile. L'anima razionale stessa è infatti in potenza in rapporto alle specie delle cose sensibili; queste specie le vengono presentate negli organi dei sensi a cui esse pervengono, organi materiali in cui esse rappresentano le cose con le loro proprietà particolari e individuali. Le specie sensibili non sono quindi intellegibili che in potenza, e non in atto. Invece, c'è nell'anima razionale una facoltà attiva capace di rendere le specie sensibili attualmente intellegibili; è ciò che chiamiamo l'intelletto agente. E c'è in essa una capacità passiva di ricevere le specie sensibili con tutte le loro determinazioni particolari, ed è ciò che chiamiamo intelletto possibile. Questa scomposizione delle facoltà dell'anima le permette contemporaneamente di entrare in contatto col sensibile come tale e di trarne l'intellegibile.

Ogni forma è naturalmente attiva. In un essere privo di conoscenza la forma è rivolta solo alla completa realizzazione di questo essere. In un essere dotato di intelligenza, l'inclinazione può rivolgersi a tutti gli oggetti che esso apprende, e questa è la fonte dell'attività libera della volontà. L'oggetto proprio della volontà è il bene in quanto tale; ovunque essa sospetti la sua presenza e ovunque l'intelletto gliene presenti un'immagine, essa tende spontaneamente ad abbracciarlo. In fondo, ciò che la volontà cerca, al di là di tutti questi beni ch'essa persegue, è il bene in sé al quale partecipano i beni particolari. Se l'intelletto umano potesse rappresentarci fin da quaggiú il Bene Supremo stesso, noi scorgeremmo immediatamente ed immutabilmente l'oggetto proprio della nostra volontà; essa vi aderirebbe subito e se ne impadronirebbe con una presa costante che sarebbe anche la piú perfetta libertà. Ma noi non vediamo direttamente la somma perfezione; siamo quindi ridotti a cercare, con uno sforzo incessantemente rinnovato dell'intelletto, di determinare tra i beni che si offrono ai nostri occhi quelli che si collegano al Bene Supremo con una connessione necessaria. E in ciò, almeno quaggiú, consiste la nostra stessa libertà. Poiché la costante adesione al Bene Supremo ci è vietata, la nostra vo-

lontà può scegliere sempre solo tra dei beni particolari; essa può quindi sempre volerli o non volerli, e volere questo piuttosto che quello.

Cosí il destino totale dell'uomo si annuncia fin da questa vita con la permanente e feconda inquietudine d'un al di là. C'è per l'uomo una specie di sommo bene relativo al quale egli deve tendere durante la sua vita terrena; oggetto della morale è farcelo conoscere e facilitarcene l'accesso. Conoscere e dominare le proprie passioni, estirpare i propri vizi, acquistare e conservare le virtú, cercare la felicità nella piú alta e piú perfetta opera dell'uomo, cioè nella considerazione della verità con l'esercizio delle scienze speculative, è la beatitudine reale, benché imperfetta, alla quale quaggiú possiamo aspirare. Ma la nostra conoscenza, per limitata che sia, è sufficiente a lasciarci indovinare e desiderare ciò che le manca. Essa ci conduce fino all'esistenza di Dio, non ci lascia cogliere la sua essenza. Come potrebbe un'anima che sia immortale perché immateriale, non porre in un avvenire ultraterreno il fine dei suoi desideri e il suo vero Bene Supremo?

La dottrina di san Tommaso, la cui infinita ricchezza e ordine meraviglioso si rivelano soltanto ad uno studio diretto, presentava quindi agli occhi dei suoi contemporanei un carattere di incontestabile novità. Essa ci pare cosí naturalmente legata al cristianesimo che, oggi, noi facciamo fatica ad immaginare ch'essa abbia potuto stupire o preoccupare gli spiriti al momento del suo apparire. Riflettiamo tuttavia sulle novità che un tale sistema portava con sé. In primo luogo la ragione è invitata ad astenersi da certe speculazioni; viene avvertita che il suo intervento nelle questioni teologiche piú alte è capace solo di comprometterla con la causa che essa difende. Si strappa poi alla ragione umana la dolce illusione di conoscere le cose nelle loro ragioni eterne; non le si parla piú di quell'intima presenza e di quella consolante voce interiore di Dio. Per impedirle con maggior sicurezza questi voli a cui non ha piú diritto, si unisce l'anima al corpo di cui essa è direttamente la forma; per oltraggioso che possa essere dapprima questo pensiero, bisogna rassegnarsi a non risparmiarle piú il contatto immediato del corpo e rinunciare alle forme intermedie che la allontanano da esso. Ancor meglio

bisogna ammettere che quest'anima razionale che è la forma unica del corpo, al punto di essere una sostanza incompleta, sopravvive tuttavia a questo corpo, e non perisce affatto con lui. Ridotta da questa nuova situazione a ricavare dal sensibile ogni sua conoscenza, anche quella dell'intellegibile, l'anima si vede chiuse le vie dirette che conducono alla conoscenza di Dio; non piú evidenza diretta in favore della sua esistenza, non piú quelle intuizioni che ci permettono di leggere attraverso le cose il mistero trasparente della sua essenza. Ovunque l'uomo doveva aver timore che lo si allontanasse da Dio, spesso doveva aver timore che lo si separasse da lui. L'umiltà, cara ai figli di san Francesco, questa dolcezza squisita che essi preferivano a tutte le gioie della terra, non la dovevano al sentimento di una unione e come di una tenerezza personale tra la loro anima e Dio?

Quando s'immagina un simile stato d'animo, si capisce che certi francescani abbiano avuto l'impressione che un'opposizione completa e fondamentale separasse i filosofi dei due ordini. Giovanni Peckham riteneva che le due dottrine avessero in comune soltanto i fondamenti della fede. Alcuni, meno moderati di lui, non esitavano a dire di piú. Questo trionfo di Aristotele su sant'Agostino, che cos'era, in fondo, se non la rivincita del paganesimo antico sulle verità del Vangelo? L'accusa poteva sembrare piú pericolosa, visto che nello stesso tempo e nella stessa Università di Parigi, altri illustri maestri cedevano completamente alla spinta che san Tommaso aveva voluto arginare. Si vedeva affermarsi un certo aristotelismo integrale che si poneva come l'assoluta verità razionale in contrapposizione con la verità rivelata da Dio. Tra l'uno e l'altro aristotelismo c'erano numerosi punti in comune; doveva essere dunque forte la tentazione di legare la sorte del tomismo a quella di tutte le nuove dottrine. I suoi avversari non se ne astennero; ma i loro tentativi, e anche i temporanei successi che essi stavano per ottenere su san Tommaso, dovevano alla fine volgersi a sua gloria. Egli non si trovava sul terreno in cui si credeva di attaccarlo. Ciò che in lui poteva sembrare averroismo non era che ciò che egli riteneva vero della filosofia di Aristotele, e ciò che egli riteneva vero della filosofia di Aristotele prendeva un significato

nuovo entrando nella sua dottrina. Tutto quello che Aristotele aveva detto dell'essere in quanto sostanza la cui forma è l'atto vi si ritrovava integrato e subordinato ad una metafisica dell'essere concepito come una sostanza la cui forma stessa è in potenza rispetto al suo atto di esistere. Il Dio di san Tommaso non è l'atto puro di pensiero che presiedeva al mondo di Aristotele, ma l'atto puro di esistere che ha creato dal nulla il mondo cristiano degli individui attualmente esistenti, ciascuno dei quali, struttura complessa di potenza ed atto, di sostanza, di facoltà ed operazioni diverse, riceve la sua unità dall'atto puro di esistere per il quale esso è tutto questo insieme, e che, derivando da questo atto esistenziale il potere di operare, lavora senza interruzione a completarsi secondo la legge della sua essenza, in uno sforzo incessante per raggiungere la sua causa prima che è Dio. Superando cosí l'aristotelismo, san Tommaso inseriva nella storia una filosofia che, per il suo fondo piú intimo, era irriducibile ad uno qualunque dei sistemi del passato e che per i suoi principi resta perpetuamente aperta all'avvenire.

A dispetto delle resistenze che incontrò, la dottrina di san Tommaso gli procurò ben presto numerosi discepoli, non solo all'interno dell'ordine domenicano, ma anche in altri ambienti scolastici e religiosi. È vero che i suoi discepoli non sempre erano d'accordo sul significato della sua dottrina, ma come stupirsene, dato che su certi punti pur fondamentali, si discute ancora oggi? La riforma tomista colpiva l'intero ambito della filosofia e della teologia; non c'è quindi un solo punto rilevante in questi ambiti in cui la storia non possa notare la sua influenza e seguirne la traccia, ma pare che essa abbia agito in particolare sui problemi fondamentali dell'ontologia, la cui soluzione guidava quella di tutti gli altri. Si capisce facilmente quindi che, tra tante discussioni che si sono sollevate intorno alla sua dottrina, quelle che si riferivano alla dottrina dell'essere siano state particolarmente vivaci. San Tommaso aveva affermato con forza due tesi fondamentali. In primo luogo, adottando integralmente l'ontologia aristotelica della sostanza, egli aveva definito l'individuo come una forma pura, nel caso degli esseri immateriali, o come l'unione di una materia e della sua forma nel caso degli esseri

materiali. Nell'ordine delle sostanze, la forma è l'atto supremo e unico per il quale l'individuo è quello che è. San Tommaso aveva quindi ammesso l'unità della forma sostanziale nel composto; egli l'aveva ammessa anche nel caso del composto umano, dove l'anima razionale diventava l'atto e la forma unica del corpo umano ad esclusione di ogni *forma corporeitatis* interposta. Questa tesi doveva preoccupare tutti coloro che non potevano concepire che l'immortalità di un'anima, forma immediata del corpo, fosse cosa possibile. Si classificano quindi tra i «tomisti» quelli che si sono schierati in favore della dottrina dell'unità della forma nel composto, contro la dottrina della pluralità delle forme ispirata da Gĕbīrōl e da Avicenna, e legata naturalmente alla dottrina di sant'Agostino. Il domenicano Egidio di Lessines (morto dopo il 1304), autore di un trattato *De unitate formae* (1278), rappresenta questo orientamento in forma particolarmente chiara. Egli sosteneva infatti che ogni sostanza individuale non ha che una sola forma, che le dà il suo *esse specificum*, che la definisce cioè come una sostanza che ha un'essenza specificamente determinata. Questo trattato era diretto contro la lettera di Roberto Kilwardby a Pietro di Conflans. La stessa preoccupazione viene in luce nell'*Hexaemeron* di Bartolomeo (Ptolomeo, Tolomeo) di Lucca (morto nel 1326) che si è schierato decisamente con san Tommaso su questo punto. Tuttavia, il nome di questo scrittore ci ricorda opportunamente di non considerare tutti i «tomisti» come ripetitori letterali ed integrali delle formule del maestro. Bartolomeo di Lucca era stato allievo di san Tommaso a Napoli, ed è lui che ha finito il *De regimine principum* lasciato incompiuto dal suo maestro; ora, come piú innanzi si potrà accertare, la parte dell'opera redatta da Bartolomeo non avrebbe potuto essere scritta tale e quale da san Tommaso. Gli elementi dionisiani vi hanno un ruolo che suggerirebbe piuttosto un'influenza dominante di Alberto Magno.

Riserve analoghe probabilmente s'imporrebbero a proposito di altri filosofi e teologi, certamente favorevoli a san Tommaso, l'opera dei quali però non è ancora stata sufficientemente studiata perché si possa sapere in quale esatta misura essi l'abbiano seguito. Il domenicano di Oxford

Tommaso di Sutton, commentatore delle *Categoriae* e degli *Analitica priora*, autore di *Quaestiones quodlibetales* (verso il 1280-1290), al quale si attribuisce, senza una ragione decisiva, una *Concordanza di san Tommaso d'Aquino*, ha perlomeno certamente difeso la dottrina del maestro contro quella di Duns Scoto nel suo *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Joannem Scotum* (dopo il 1311, F. Pelster). Gli si devono inoltre due trattati *De productione formae substantialis* e *De pluralitate formarum*, quest'ultimo specialmente destinato a difendere la dottrina tomista dell'unità della forma contro Enrico di Gand. Come san Tommaso, egli insegna la distinzione reale di essenza ed esistenza in ontologia e, in psicologia, la distinzione dell'anima e delle sue facoltà. Sembra invece che Tommaso di Sutton abbia spinto ben piú lontano di quanto non avesse fatto san Tommaso la passività dell'intelletto. Secondo lui, l'intellegibile basta da solo a causare, senza nessun altro agente, la sua assimilazione all'intelletto. Lo spiega dicendo che questa assimilazione si compie non rispetto all'intelletto, ma rispetto all'intellegibile; donde conclude: « Intellectus non causat effective nec formaliter illam assimilationem quae est intellectio ». Questo inatteso rafforzamento della passività dell'intelletto, che d'altra parte si nota in Goffredo di Fontaines, non è stato ancora chiaramente spiegato. Non si vede bene nemmeno come possa accordarsi con quanto Tommaso di Sutton insegna altrove sull'intelletto agente. La sua dottrina della volontà sfocia ugualmente alla radicale passività di questa facoltà. D'accordo anche qui con Goffredo di Fontaines, egli parte dal principio di Aristotele: tutto ciò che si muove è mosso da altro, per concludere che la volontà è pura possibilità: « Necesse est ponere voluntatem non esse actum sed puram potentiam nihil habentem de se activi ». La cosa è evidente quanto alla determinazione dell'atto, in cui la volontà è mossa da un oggetto determinato; ma si verifica anche, per quanto in altro modo, quanto all'esercizio stesso dell'atto, poiché essa è mossa necessariamente dal bene in generale. È vero che, una volta posta questa nozione generale del bene, la volontà muove se stessa all'esercizio di tale o talaltro atto particolare, ma essa lo fa soltanto in virtú del principio per cui chi vuole il fine

vuole il mezzo. In breve, la volontà non si muove *effective* ma *consecutive*. E in ciò essa è libera: « Infatti essa vuole un certo fine (cioè il bene in generale), essa si muove liberamente a volere ciò che conduce a questo fine, muovendo l'intelletto a giudicare in merito ad esso. Infatti l'intelletto non formerà mai un giudizio perfetto di questo oggetto, che nella misura in cui lo spinge la volontà ». Sarebbero necessarie delle analisi piú approfondite e d'altronde molto delicate, per sapere se Tommaso di Sutton qui resta esattamente fedele a Tommaso d'Aquino.

Il secondo indice dell'influenza tomista, la distinzione reale di essenza ed esistenza, conduce a delle constatazioni analoghe. S'è presa l'abitudine di considerare « tomisti » dei filosofi e dei teologi, tra i quali, alcuni hanno rifiutato formalmente questa tesi fondamentale, e altri l'hanno interpretata diversamente da san Tommaso d'Aquino. Herveo di Nédellec (Herveus Natalis), eletto generale dell'ordine domenicano nel 1318, autore di numerosi trattati il cui contenuto è ancora conosciuto male, è uno di quei domenicani che hanno difeso san Tommaso contro gli attacchi venuti dall'esterno e anche dall'interno dell'Ordine. Di lui possediamo un trattato *Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam*; egli ha preso posizione contro Jacopo di Metz e Durando di S. Porziano, e non si può negare che egli abbia subito fortemente l'influenza di san Tommaso; ma talvolta essa scompare nella sua opera di fronte a certe altre e su dei punti cosí importanti che si esita a classificarlo all'interno di una scuola. Se la *Summa totius logicae Aristotelis* stampata tra gli Opuscoli di san Tommaso è opera di Herveo, la sua logica si collegava, al di là di quella di san Tommaso, con quella di Lamberto d'Auxerre.

Comunque sia su questo punto, Herveo s'è staccato dal tomismo puro almeno su tre punti importanti. Distinguendo con forza l'essere soggettivo dell'atto d'intellezione dall'*esse obiectivum* della cosa conosciuta, egli poneva il fondamento reale degli universali in una *conformitas realis* degli individui contenuti sotto ciascun universale, ed attribuiva anche a questa conformità una certa unità numerica. Questi tratti collocano questa dottrina in un momento posteriore alla na-

scita del tomismo e l'impegnano su altre vie. La dottrina dell'essere obiettivo delle intellezioni si collega a quella di Durando di S. Porziano; quella della *conformitas realis*, ripresa da Gilberto de la Porrée, e quella dell'unità numerica della specie meglio s'accorderebbero con Duns Scoto che con Tommaso d'Aquino. È vero che Herveo nega energicamente che gli universali siano degli esseri reali e che la loro unità esiste, per lui, solo nella ragione, ma la conformità che le dà la base sembra ben esistere, per lui, nelle cose stesse, il che era un modo di realizzarla. Una seconda divergenza con il tomismo concerne il problema dell'individuazione. Herveo non è soddisfatto dell'ecceità scotista, né dell'individuazione per la materia quantificata di san Tommaso. La causa esterna della pluralità delle specie e degli individui è la causa efficiente. All'interno di ciascun individuo, la causa che lo distingue dagli altri è la sua essenza, e gli accidenti di ciascun individuo si distinguono per gli individui stessi cui appartengono. La terza divergenza concerne la distinzione reale di essenza ed esistenza, insegnata da san Tommaso e negata da Herveo nelle sue Questioni *De ente et essentia*. La sua dottrina, del resto, non è ancora studiata che in maniera incompleta, e le informazioni che si danno su di essa sono talvolta contraddittorie. In ogni modo, non sembra che il suo tomismo sia stato molto rigoroso.

Nel 1880 Bartolomeo Hauréau presentava Egidio di Orleans come « un discepolo di san Tommaso » e provava il suo diritto a questo titolo con una citazione delle Questioni di Egidio sul *De generatione*, dove Averroè ha un ruolo importante. Nel 1931, fondandosi sul commentario inedito dell'*Etica nicomachea*, composto da Egidio, M. Grabmann lo presenta come uno che si è servito della scappatoia della « doppia verità », cara agli averroisti. Il problema di sapere s'egli debba essere considerato nella lista dei tomisti resta quindi aperto fino ad una piú ampia istruttoria. In altri casi, come quello del teologo di Oxford Nicola di Trivet (morto dopo il 1330), sono evidenti le ragioni per farne un tomista. Se egli è l'autore del *Correctorium corruptorii Thomae*, egli s'è posto apertamente al suo fianco. È quindi uno di coloro che hanno subito l'influenza di san Tommaso ma, in primo luogo,

è uno spirito di natura ben diversa. Storico, egli scrive gli *Annali dei sei re d'Inghilterra della stirpe dei conti d'Angers* (1135-1307); letterato, commenta le *Declamationes* e le tragedie di Seneca; discepolo dei Padri, commenta parecchi libri del *De civitate Dei* di sant'Agostino e il *De consolatione philosophiae* di Boezio. Quest'ultimo commento, che sarà una delle fonti di Chaucer, è testimonianza di una notevole diffidenza nei riguardi del platonismo, che può spiegarsi, in effetti, con l'influenza di san Tommaso; ma potrebbe anche avere altre fonti. Questo spirito, che indulge volentieri all'ironia, ha, d'altronde, altre diffidenze. In un *Quodlibet* (V 6) in cui egli si chiede se Dio può creare la materia senza forme, o, invece, con due forme sostanziali simultanee risponde che, secondo Aristotele, la cosa è impossibile, ma che avendo un arcivescovo (Kilwardby, o Peckham?) sostenuto il contrario, ed essendo la dottrina di un prelato cattolico superiore di diritto a quella di Aristotele, egli dichiara che Dio può produrre parecchie forme sostanziali nella stessa materia. Questo distacco beffardo non assomiglia affatto alle convinzioni di san Tommaso. Aggiungiamo che sul terreno della distinzione di essenza ed esistenza, Nicola di Trivet si concede una certa libertà. Per quanto i suoi testi pubblicati su questo punto non siano dei piú chiari, pare proprio che egli abbia spinto la distinzione reale di san Tommaso nel senso di una distinzione di ragione. Anche qui, tuttavia, sarebbero necessarie delle ricerche piú approfondite per misurare la fedeltà di questi tomisti alle direttive contenute nel pensiero di san Tommaso d'Aquino.

Qui si tratta quindi di un problema relativo alla scuola tomista come tale e alla sua unità. Il fatto che un autore dichiari apertamente di seguire san Tommaso crea un presupposto in favore del suo tomismo, ma non ne costituisce una prova, soprattutto se egli fa parte dell'Ordine domenicano, dove la fedeltà a san Tommaso divenne presto la regola ufficiale. Le conclusioni cui si arriverà, anche dopo l'indagine, saranno ancora discutibili perché esse saranno in funzione di una certa interpretazione di san Tommaso. Coloro che gli attribuiranno la distinzione reale di essenza ed esistenza rifiuteranno di considerare suoi discepoli i pensatori che l'han-

no rifiutata, ma coloro che gliela rifiuteranno escluderanno dal tomismo autentico i pensatori che l'hanno professata. Bisognerà forse accontentarsi sempre di una classificazione molto elastica, e quindi soggetta a revisioni, secondo il progresso di questi studi.

Si ammette nondimeno l'esistenza di un gruppo di teologi che si sono proposti come compito principale la conservazione della dottrina di san Tommaso. Tra questi tomisti propriamente detti, citiamo Bernardo de la Treille (Bernardus Trillia, morto nel 1292), Bernardo d'Auvergne (o di Gannat, morto dopo il 1300), Guglielmo Goudin (Guglielmo Peyre de Godin, morto nel 1336), Pietro della Palude (Petrus de Palude, morto nel 1342), Giovanni di Napoli (morto dopo il 1336). È assai curioso osservare che, geograficamente parlando, l'influenza del tomismo non fu omogenea. Potentissima in Francia e in Italia, meno forte in Inghilterra, sembra che sia stata debole in Germania, dove la corrente principale ha piuttosto seguito la direzione che porta da Alberto Magno alla mistica speculativa del XIV secolo. Comunque sia, si sarà certo facilmente d'accordo su questo primo gruppo, ma altri pensatori porranno dei problemi meno facili da risolvere. Per esempio, si è contato a lungo Egidio Romano tra i tomisti, e noi non gli contestiamo il diritto a questo titolo; ma il suo caso è indicativo della relatività di questa classificazione. Egidio Romano è certamente uno di coloro, cosí numerosi alla fine del XIII secolo e all'inizio del XIV, il cui pensiero non sarebbe stato ciò che fu se non avesse subito l'influenza di san Tommaso. Goffredo di Fontaines e Pietro d'Alvernia sarebbero dei casi analoghi, ma qui bisognerebbe forse distinguere dai commentatori che compiono la precisa funzione di chiarire la parola di un filosofo e dai discepoli propriamente detti, il cui pensiero personale si riduce ad accettare già pronta la dottrina del maestro e a trasmetterla, quelli che si trovano nella zona d'influenza di un maestro solo perché le loro tendenze coincidono spontaneamente con le sue, e che di conseguenza trovano nella sua opera numerose risposte alle loro stesse domande. Questi ultimi partono da problemi che sono loro propri, e per questo le loro risposte non sono mai delle risposte prese a prestito.

Egidio Romano (Aegidius Romanus), nato a Roma verso il 1247, entrato nel 1260 nell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino, fu probabilmente allievo di Tommaso d'Aquino a Parigi durante gli anni 1269-1272. Baccelliere sentenziario nel 1276, egli è testimone della condanna del 1277 e si butta immediatamente nella lizza scrivendo un *Liber contra gradus et pluralitatem formarum* dove attacca vivacemente la tesi della pluralità delle forme, non soltanto come filosoficamente falsa, ma come contraria alla fede. Stefano Tempier esige una ritrattazione, Egidio la rifiuta e abbandona Parigi, dove non ritorna che nel 1285 per conseguirvi la licenza in teologia e occuparvi per sei anni la prima cattedra dell'ordine degli Agostiniani (1285-1291). La sua dottrina diventa la dottrina ufficiale del suo Ordine fin dal 1287. Eletto ministro generale degli eremitani di sant'Agostino nel 1292, nominato arcivescovo di Bourges nel 1295, egli muore ad Avignone il 22 dicembre 1316, lasciando un'opera ricca e varia di cui la storia è ancora lontana dall'aver esaurito il contenuto: dei Commenti ad Aristotele (*Logica*, *Retorica*, *Fisica*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, *Metafisica*, *Etica*), delle *Quaestiones disputatae* e delle *Quaestiones quodlibetales*, dei *Theoremata* su argomenti diversi, un *Commento alle Sentenze*, un altro sul *Liber de causis*, un *In Hexaemeron* e dei trattati di politica, tra i quali il *De ecclesiastica potestate* è senza alcun dubbio il piú importante.

Si è detto che il sistema filosofico-teologico di Egidio si fondava interamente su basi aristotelico-tomiste. Non è impossibile, ma, se è vero, il fatto proverebbe semplicemente che si possono costruire parecchie case differenti sulle stesse fondamenta. Altri hanno parlato invece dell'« antitomismo » di Egidio, almeno nel suo Commento al Libro I delle *Sentenze* (G. Bruni). Forse Egidio ha semplicemente seguito sempre la propria strada. È quanto d'altronde suggerisce il suo stesso atteggiamento sui punti in cui, grosso modo, le sue conclusioni e quelle di san Tommaso coincidono. Cosí, egli sostiene con san Tommaso d'Aquino la distinzione reale di essenza ed esistenza, specialmente nei suoi *Theoremata de esse et essentia*, e nelle *Quaestiones de esse et essentia* dove sostiene una lunga e sottile polemica con Enrico di Gand. Il

suo intervento è qui di tale importanza che, oggi, si fa iniziare dalla sua disputa quodlibetica del 1276 l'epoca in cui il problema della distinzione di essenza ed esistenza diventa una questione bruciante (E. Hocedez), che non è, del resto, ancora estinta, ma che si direbbe piuttosto oggi piú che mai ardente. È vero che, come san Tommaso, Egidio afferma questa distinzione, ma lo fa in termini molto differenti da quelli di san Tommaso, e non è sicuro che la distinzione abbia lo stesso significato nelle due dottrine. Per san Tommaso, l'*esse* si distingue realmente dall'*essentia* come un atto distinto dalla forma di cui esso è atto; per Egidio, l'esistenza e l'essenza sono due cose (*sunt duae res*), e a questo titolo si distinguono (*distinguuntur ut res et res*). Ora, si è fatto giustamente osservare che questa reificazione dell'esistenza si congiunge, nella dottrina di Egidio, con «la straordinaria autorità accordata a Proclo e a Boezio, nella teoria della partecipazione» (E. Hocedez). Questo rilievo è uno sprazzo di luce. Se Egidio ha interpretato l'*esse* atto di Tommaso come l'essere forma di Proclo (*prima rerum creatarum est esse*), non ci si può stupire che egli l'abbia concepito come una realtà distinta dall'essenza, al punto di poter esistere a parte; ma bisogna allo stesso tempo ammettere che la sua dottrina si rifà ad uno spirito tutto diverso da quello di san Tommaso d'Aquino.

Questa è indubbiamente la direzione in cui dovranno orientarsi le nuove ricerche che la filosofia di Egidio Romano merita. Il suo Commento del 1280 al *Liber de causis* probabilmente guida l'accesso alla sua dottrina. Fondandosi sul neoplatonismo di Proclo, Egidio vive in un mondo di forme intellegibili che non devono essere astratte, nel senso tomista del termine; basta che l'intelletto agente muova ed illumini il fantasma e l'intelletto possibile, perché il primo agisca sul secondo e si produca la specie intellegibile. L'intelletto agente si comporta quindi come una specie di forma dell'intelletto possibile. In conformità con le profonde esigenze del platonismo, «la *stessa* quiddità, considerata nelle cose è particolare, considerata nella mente è universale» (E. Hocedez). Le numerose divergenze tra san Tommaso ed Egidio Romano che Dionigi il Certosino ha segnalato, solo per il libro I delle *Sentenze*, e di cui E. Hocedez ha pubblicato la lista,

non permettono di porre in dubbio che si tratti di due teologie, non certo opposte, ma perlomeno distinte. Si deve tuttavia negare che esse siano d'accordo su molte posizioni comuni? Certamente no, ma anche sul problema dell'unità della forma, dove il giovane Egidio ha fatto la figura di un martire della causa tomista, egli non ha difeso mai nient'altro che le sue tesi. Se si vuole a tutti i costi considerarlo discepolo di san Tommaso, diciamo che egli fu uno di quei discepoli che pensano che il maestro avesse ragione, ma che essi sono i primi a sapere perché.

Non soltanto l'Ordine degli Agostiniani ha distinto il pensiero di Egidio da quello di san Tommaso adottando ufficialmente la sua dottrina, ma egli stesso ha fatto scuola. Dobbiamo all'agostiniano Jacopo Capocci (Jacopo da Viterbo, morto nel 1308) una *Abbreviatio Sententiarum Aegidii*, un importante trattato politico *De regimine christiano* e parecchie *Quaestiones* di eccellente qualità. Hauréau lo elogia perché ha sottolineato, con maggior forza di san Tommaso d'Aquino e prima di Leibniz, che quando si dice che l'anima è come una tavoletta sulla quale non è scritto niente, non bisogna dimenticare che l'anima stessa è nondimeno naturalmente in atto, e che essa lo è per un « actus non acquisitus, sed naturaliter inditus et animae connaturalis ». D'altra parte, dobbiamo a M. Grabmann l'analisi di una delle *Quaestiones de praedicamentis in divinis* di Jacopo da Viterbo, in cui il problema della distinzione di essenza ed esistenza, come allora si poneva, è trattato con un'eccezionale ampiezza di visione panoramica e maestria. In questa questione intitolata *Utrum Deus dicatur vere ens*, Jacopo da Viterbo rifiuta la tesi negativa sostenuta da Eckhart all'inizio della sua carriera. Il problema dell'essenza e dell'esistenza è di nuovo da lui discusso nel *Quodlibet*, I 4: « Utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis ». Jacopo risolve il problema in un senso piú vicino a quello di Egidio Romano che a quello di san Tommaso: ogni cosa è un essere *per aliquid sibi additum*. Non si può che auspicare, insieme a degli studi approfonditi su Egidio Romano, la pubblicazione degli inediti di Jacopo da Viterbo, che sembra uno dei piú lucidi testimoni dello stato dei problemi verso la fine del XIII secolo.

VI - DAL PERIPATETISMO ALL'AVERROISMO

L'Aristotele dell'*Organon* era conosciuto nelle scuole di Parigi fin dal XII secolo e la sua logica continuò a dominare la Facoltà delle Arti quando queste scuole si organizzarono in Università. Essa vi dominò anche se quello che ben presto sarebbe stato chiamato il « nuovo Aristotele », cioè l'autore dei trattati di fisica, di scienze naturali, di metafisica e di morale, non doveva riuscire immediatamente a penetrarvi.

I primi commentatori di opere scientifiche di Aristotele pare siano stati di origine inglese, e Oxford del resto si distinguerà, per tutta la durata del XIII secolo, per un vivo e costante interesse allo studio delle scienze in contrasto con il gusto degli studi logici che allora regnava a Parigi. Come quelle del movimento dialettico francese, le origini del movimento scientifico inglese risalgono al XII secolo. Daniele di Morley, che si è trovato nel circolo dei traduttori toledani, è l'autore di un *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, dove, fin dalla seconda metà del secolo, si trovano utilizzati il *De naturali auditu* (*Fisica*), il *De coelo et mundo* e il *De sensu et sensato* di Aristotele. All'inizio del XIII secolo, Michele Scoto (morto nel 1235) traduce i Commenti di Averroè sul *De coelo et mundo*, il *De sphera* di Alpetragio (al-Bitrogi), il *De animalibus* di Avicenna, forse anche il *De anima*, la *Metafisica* e il *De substantia orbis* di Averroè. Non meno importante per la storia del movimento inglese è l'opera di Sareshel (Alfredus Anglicus). Traduttore dell'apocrifo aristotelico *De vegetalibus*, di un'appendice avicenniana alle *Meteore* conosciuta sotto il titolo di *Liber de congelatis*, egli è anche l'autore di un trattato *De motu cordis* (precedente al 1217), dove un neoplatonismo ispirato dal *Timeo* e da Boezio si unisce alla dottrina dell'emanazione del *Liber de causis* ed alla psicologia di Aristotele che egli aveva appena scoperto. Alfredo incomincia a dimostrare come l'anima regga il corpo con la mediazione del cuore, tesi che occuperà un posto considerevole nell'antropologia di Alberto Magno. E questo stesso Alfredo ha scritto anche dei Commenti al *De vegetalibus* e alle *Meteore* che pare facciano di lui proprio il piú antico commentatore

conosciuto di scritti scientifici di Aristotele o attribuiti ad Aristotele (A. Pelzer). Altri nomi inglesi sono venuti recentemente ad aggiungersi al suo. Adamo di Bochfeld, autore di Commenti al *De coelo et mundo*, alle *Meteore*, alla *Metafisica* (nella sua traduzione arabo-latina), al *De generatione et corruptione*, al *De sensu et sensato*; Adamo di Bouchermefort, commentatore del *De anima*, della *Fisica*, del *Liber de causis* e del *De generatione et corruptione*. Oltre a queste attribuzioni, attualmente tenute per certe (M. Grabmann), altre sono proposte come probabili; ma queste sono sufficienti a provare che le curiosità intellettuali di questi inglesi oltrepassavano largamente il campo della logica. Benché i loro Commenti non si possano datare con precisione, si è sicuri che risalgono fino alla prima metà del XIII secolo, cioè al periodo in cui abbiamo visto comparire o formarsi in Inghilterra uomini cosí profondamente impregnati di questo spirito nuovo come Roberto Grossatesta, Tommaso di York, l'autore della *Perspectiva communis* Giovanni Peckham, e Ruggero Bacone.

Quest'ultimo nome basterebbe da solo a ricordare l'opposizione, che egli ha denunciato con tanta veemenza, tra l'ignoranza scientifica dei Parigini, allora ancora completamente presi dalla logica, e la cultura matematica, astronomica e fisica dei maestri di Oxford. Su questo punto, l'erudizione moderna gli dà ragione. Nella *Battaglia delle sette Arti*, Enrico di Andelys pone le forze armate di Madonna Logica sotto il comando di Pietro di Courtenay «un logico sapientissimo», che ha per luogotenente Giovanni il Paggio, Pointlane de Gamaches e Nicola (versi 51-56). Pietro di Courtenay e Pointlane de Gamaches non sono identificati con sicurezza, ma Giovanni il Paggio è sicuramente Giovanni Pagus e Nicola è molto probabilmente Nicola di Parigi, due autori parigini di opere scolastiche sulla logica di Aristotele. Bernardo di Sanciza, Guglielmo di Saint-Amour (*In priora analytica, In posteriora analytica*) e Matteo d'Orleans sono altrettanti nomi di altri maestri le cui opere logiche sono comparse nella prima metà del XIII secolo. Si cercherebbe invano, nei maestri parigini delle arti di quest'epoca, un commentatore del *De coelo*, della *Fisica* o anche del *De anima*. Si conosceva certamente l'esistenza di queste opere, si riteneva che fossero studiate nella

Facoltà delle Arti, e vi si studiarono certamente, ma l'importanza dell'insegnamento continuava a fondarsi sulla logica. Un notevole documento permette, d'altronde, di accertarsene.

Appena costituita, l'Università di Parigi s'affrettò a regolare, con la questione fondamentale delle spese scolastiche, quella dei diplomi, che obbligavano gli studenti a seguire dei corsi per ottenerli. Ovunque ci siano dei diplomi ci sono degli esami; gli esami determinano i programmi, e i programmi, a loro volta, dei manuali scolastici per prepararli. Nel corso delle sue instancabili ricerche, M. Grabmann ha avuto la meritata fortuna di ritrovare un manuale anonimo, di poco anteriore alla metà del XIII secolo, del quale, l'introduzione, definisce chiaramente lo scopo.

Il numero e la difficoltà delle domande, specialmente di quelle che si pongono agli esami, sono un fardello tanto piú pesante in quanto esse sono eccessivamente disperse e derivano da discipline diverse, senza che vi sia tra loro ordine né continuità. Osservando questo, abbiamo pensato che fosse utile presentare una specie di riassunto di queste domande, con le loro risposte, e spiegare ciò che conviene saperne, seguendo un certo ordine continuo e incominciando con ciò che è la filosofia, il cui nome si applica in comune a ciascuna di queste discipline.

L'autore incomincia quindi con una serie di definizioni la cui testimonianza è preziosa per coloro che oggi leggono delle opere filosofiche o teologiche del Medioevo. *Philosophia* designa la ricerca e la scoperta delle cause, nata dall'amore del sapere; *scientia* designa un *habitus* dell'anima, cioè il possesso stabile di un certo sapere; *doctrina* designa la comunicazione del sapere da parte del maestro nelle scuole, per mezzo dell'insegnamento; *disciplina* esprime il legame spirituale del maestro con l'allievo; *ars* significa il modo di esposizione e la tecnica di una scienza; infine, *facultas* sottolinea la facilità d'eloquio e d'espressione, la prontezza di spirito e le risorse che si ricavano da una scienza, un po' come si chiamano *facultates* le ricchezze acquisite. Dopo queste indicazioni, il manuale· classifica le diverse scienze, o branchie della filosofia, ch'esso distingue in filosofia naturale, il cui principio è la natura studiata nei suoi diversi gradi d'astrazione (matematica,

fisica, metafisica); in filosofia morale, il cui ambito è sottomesso alla volontà; in filosofia razionale, infine, il cui principio è la ragione. Vengono poi l'indicazione dei libri, principalmente quelli di Aristotele, dove vengono esposte queste scienze e le domande piú abitualmente poste agli esami. La massima parte delle domande riguarda la « filosofia razionale », che si trova distinta, secondo la divisione tradizionale, in grammatica, retorica e logica: « In questa parte, le domande entrano in numero incomparabilmente maggiore che trattando della *philosophia naturalis* e dell'etica. In Grammatica i consueti manuali di Donato e di Prisciano sono discussi a fondo ed è attribuita grande importanza alla logica del linguaggio (o grammatica speculativa) ». Con ciò si vede che « il centro di gravità della lezione di filosofia nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi nelle prime decadi del XIII secolo, circa fino alla metà di esso, verteva sulla logica e la logica del linguaggio. Sembra che i commenti ad Aristotele di provenienza parigina che risalgono a quest'epoca siano esclusivamente delle spiegazioni dei suoi trattati di logica ». Sembra che si sia incominciato a commentare i *libri naturales* di Aristotele in Inghilterra, prima che lo si facesse a Parigi (M. Grabmann). Parigi subí qui un ritardo causato dal suo anticipo: l'impulso impresso da Abelardo agli studi logici fin dal XII secolo vi ritardava il presentarsi della nascita di interessi intellettuali nuovi.

Quest'ipotesi non manca di conferma. Abbiamo incontrato, d'altronde, due *Summe* di metafisica, delle quali, l'una, quella di Tommaso di York, è l'opera di un maestro di York morto verso il 1260, e l'altra, la *Summa philosophiae* del pseudo-Grossatesta non sembra, allo stato attuale delle nostre conoscenze, provenire dall'ambiente intellettuale parigino. Pare invece che una serie di commenti alla logica, per la maggior parte anonimi, colleghi la *Dialettica* di Abelardo e quella di Adamo di Petit Pont (finita nel 1136), alle opere similari che vedono la luce a Parigi nella prima metà del XIII secolo. Le *Introductiones in logicam* dell'inglese Guglielmo di Shyrewood, maestro a Parigi e morto cancelliere di Lincoln nel 1249, sono sopravvissute grazie ad un unico manoscritto parigino. Pare quindi che la loro diffusione sia stata ristretta, indubbia-

mente per causa dello straordinario successo dell'analoga opera di Pietro Ispano. Divisa in sette parti, la logica di Shyrewood studia successivamente la proposizione, il predicabile, il sillogismo, i luoghi dialettici, le proprietà dei termini, i sofismi e i *syncategoremata* (termini che hanno significato soltanto in collegamento con altri). Tutto il trattato è orientato verso i due capitoli che trattano della dialettica e della sofistica (C. Michalski). Un rilievo fatto dallo stesso Guglielmo illumina vivamente lo spirito della sua opera:

La completa conoscenza del sillogismo esige che lo si conosca non soltanto secondo la sua definizione, ma anche secondo la sua divisione... C'è un sillogismo dimostrativo, un sillogismo dialettico, un sillogismo sofistico. Il dimostrativo produce la scienza partendo dal necessario e dalle cause assolutamente certe della conclusione; il dialettico parte dal probabile e arriva all'opinione; quanto al sofistico, sillogizzando a partire da ciò che ha l'apparenza di probabile, o fingendo di sillogizzare a partire dal probabile, o facendo l'uno e l'altro, esso non mira che alla gloria e al trionfo nella discussione. Omettendo gli altri, noi ci dedicheremo al sillogismo dialettico.

Si tratta dunque, qui, di un insegnamento della dialettica intesa come arte di arrivare ad opinioni probabili, a metà strada tra la certezza della scienza e le false apparenze della sofistica.

Conosciuta attraverso almeno quattro manoscritti, di cui tre sono a Parigi, la *Dialectica* di Lamberto d'Auxerre (redatta verso il 1250) pare che sia stata molto diffusa. Si è supposto che Lamberto sia stato discepolo di Guglielmo. L'ipotesi non è che verosimile, ma non è nemmeno necessario accettarla per spiegare l'analogia di due manuali scolastici, scritti pressappoco alla stessa epoca, in vista degli stessi esami e per gli studenti della medesima università. Comunque sia, lo spirito delle due opere è il medesimo. Lamberto sa benissimo che la logica è la scienza di discernere il vero dal falso con l'argomentazione, e in ragione di questa portata universale che le spetta, essa è l'« ars artium, scientia scientiarum, qua aperta omnes aliae aperiuntur et qua clausa omnes aliae clauduntur »; in breve la scienza « sine qua nulla, cum qua quaelibet ». Essa è dunque superiore alla dialettica, che ha per oggetto soltanto i sillogismi del probabile o anche ciò che non ha che

l'apparenza del sillogismo. La logica di Lamberto d'Auxerre rappresenta non meno esattamente il metodo che Descartes vorrà piú tardi soppiantare nelle sue *Regulae ad directionem ingenii*; perché essa è per lui un'arte, cioè un insieme di regole che tendono al medesimo fine, che è la conoscenza del soggetto principale di quest'arte (« ars est collectio multorum praeceptorum ad unum finem evidentium, id est collectio multorum documentorum et multarum regularum quae ordinantur ad finem unum, scilicet ad cognitionem illius, de quo in arte principaliter intenditur »); quest'arte può anche essere ridotta a metodo (« methodus est ars brevis et facilis et semitae proportionatur »), perché il metodo sta all'arte corrispondente come i sentieri stanno alle strade: delle scorciatoie che conducono alla stessa meta piú rapidamente (« nam sicut semita ducit ad eumdem terminum, ad quem data via, sed brevius et expedientius, similiter ad cognitionem eiusdem ducunt ars et methodus sed facilius methodus quam ars »); ora, la dialettica è l'arte delle arti, in quanto essa dà accesso ai principi di tutti gli altri metodi: « Dialectica est ars artium ad principia omnium methodorum viam habens; sola enim dialectica probat, disputat de principiis omnium artium ». La logica di Lamberto di Auxerre è quindi anch'essa orientata verso una dialettica della probabilità.

Questo è anche il caso di un'opera il cui successo fu immenso e la cui influenza si esercitò nel corso di parecchi secoli, le *Summulae logicales* del portoghese Pietro Giuliani, detto Petrus Hispanus, morto papa, nel 1277, col nome di Giovanni XXI. L'eco delle idee che sono appena state rilevate in Lamberto d'Auxerre si fa sentire fin dalla prima frase delle *Summulae*: « Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior ». Non soltanto il trattato di Pietro Ispano fu largamente utilizzato nelle università medievali, ma esso fu spesso commentato e, cosa degna di rilievo, da esponenti di tutte le scuole filosofiche e teologiche rivali, segno sicuro che la sua dialettica non pareva legata ad alcuna metafisica particolare. Recentemente si sono trovati dei commenti alle *Summulae logicales* dovuti a

Simone di Faversham, professore a Parigi e a Oxford (morto nel 1306); al domenicano Roberto Kilwardby (morto nel 1279), che descrive il trattato di Pietro Ispano come compilato *ad maiorem introductionem scolarium in arte dialectica*; al certosino Enrico di Coesfeld (morto nel 1410) a Giovanni Hockelin, Ulrico di Tubinga, Giovanni di Bayreuth, Giovanni Letourneur (*Versorius*, morto verso il 1480), Lamberto di Monte (morto nel 1499); all'albertista Gerardo Harderwyck (morto nel 1503), a numerosi scotisti come Nicola di Orbellis (morto nel 1455), al secolare scotista Pietro Tartareto (Tartaretus, rettore di Parigi nel 1494), Giovanni de Magistris, ecc.; ai nominalisti Marsilio di Inghen e Giovanni Buridano. Questa varietà di commentatori rende difficile ammettere l'ipotesi, in se stessa seducente, che il probabilismo dialettico dei logici di Parigi sia stata una delle cause, s'è detto addirittura la causa principale, del probabilismo filosofico del XIV secolo.

In ogni caso è rilevante che, nell'opera dello stesso Pietro Ispano, il carattere fondamentalmente dialettico della logica non abbia avuto in nessun modo come conseguenza un probabilismo o uno scetticismo nella filosofia propriamente detta. Pietro Ispano compare nel momento in cui un maestro delle Arti era tenuto a conoscere, oltre alla logica, tutta la filosofia di Aristotele. Anche dopo di lui alcuni professori continueranno a specializzarsi nell'insegnamento della logica e della retorica, ma i piú celebri terranno ad estendere il loro insegnamento e i loro commenti alla fisica, alla psicologia, alla metafisica ed alla morale. È cosí che si debbono a Pietro Ispano, oltre alle sue *Summulae logicales*, e ai *Syncategoremata*, dei commenti al *De animalibus*, al *De morte et vita*, al *De causis longitudinis et brevitatis vitae* e al *De anima*. La sua predilezione per questi trattati si spiega da sola, perché questo logico era, al tempo stesso, un medico. La sua opera principale è d'altronde un trattato *De anima*, distinto dal suo commento all'opera di Aristotele che porta lo stesso titolo, di cui si auspica vivamente la pubblicazione. Risulta chiaramente dai frammenti già pubblicati che questo trattato, scritto in uno stile libero da ogni forma scolastica e senza citazioni di Aristotele, di Avicenna o di Averroè, insegna come teoria della conoscenza « un notevole sincretismo della dottrina agostiniana

dell'illuminazione con la teoria avicenniana dell'emanazione e delle Intelligenze» (M. Grabmann). Nel XIII secolo era dunque possibile sostenere queste posizioni, e diventare papa. Ma certo esse non preannunciano in nulla il nominalismo di Ockham, e non si può fare a meno di chiedersi se è per caso che, l'anno stesso in cui morí il papa le cui opinioni filosofiche favorivano l'agostinismo avicennizzante (1277), l'aristotelismo tomista abbia subito la censura del vescovo di Parigi, Stefano Tempier.

A partire dalla metà del XIII secolo, benché s'incontrino ancora dei maestri la cui opera tratta principalmente di logica, come Nicola di Parigi, che il *Chartularium Universitatis Parisiensis* cita due volte, nel 1253 e nel 1263, o Adenolfo di Anagni (morto nel 1289), autore di un trattato sui *Topici*, se ne vedono comparire altri, la cui curiosità incomincia ad estendersi al di là di questi studi. Talvolta il verosimile è vero, ma non è questo il caso. S'immaginano volentieri i teologi di Parigi mentre, preoccupati dei progressi filosofici dei loro colleghi della Facoltà delle Arti, li inseguono per carpire le loro conquiste. È avvenuto esattamente il contrario. Le teologie di Guglielmo d'Auvergne, Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere testimoniano una conoscenza delle nuove dottrine, ed un'ampiezza di visuale nella discussione dei problemi filosofici, che lasciano di gran lunga indietro la modesta produzione dei logici di Parigi. Ma non è tutto. Tra il momento in cui i filosofi dell'università si accontentano di commentare i trattati dell'*Organon*, e quello in cui essi a loro volta affrontano la spiegazione del «nuovo Aristotele» si pongono i commenti di due grandi teologi:

È un fatto del piú alto significato per lo sviluppo della filosofia al tempo dell'alta scolastica, che non siano dei rappresentanti della Facoltà delle Arti, ma i teologi Alberto e Tommaso d'Aquino, ad aver fornito dei loro grandi Commenti gli scritti di Aristotele recentemente scoperti sulla metafisica, la filosofia naturale e la morale, tracciando cosí la via dell'aristotelismo scolastico, ed esercitando sulla Facoltà delle Arti un'influenza di cui non si sono ancora stabiliti i particolari. I commenti di Sigieri di Brabante sulla Metafisica di Aristotele e sui suoi scritti relativi alla filosofia della natura sono, in ogni caso, posteriori ai Commenti aristotelici di Alberto Magno e anche, per una parte, a quelli di san Tommaso d'Aquino (M. Grabmann).

Infatti, abbiamo già notato che Pietro d'Alvernia, la cui attività di commentatore copre l'intera opera di Aristotele, ha portato a termine il commento di Tommaso d'Aquino al *De coelo et mundo* (*Lib.* III, lect. 9, fino alla fine). Ma Pietro d'Alvernia è contemporaneo del movimento averroista. È lui che il legato pontificio, il 7 marzo 1275, nomina rettore dell'Università di Parigi per ristabilire l'unità, rotta da Sigieri di Brabante nel 1272, in seno alla Facoltà delle Arti. Gli inizi dell'averroismo parigino sono dunque legati a questa tardiva diffusione del « nuovo Aristotele » nell'ambiente degli « artisti » nel corso della seconda metà del XIII secolo.

Le origini del movimento risalgono alle traduzioni latine dei Commenti di Averroè ad Aristotele da parte di Michele Scoto, opere che risalgono probabilmente al suo soggiorno a Palermo (1228-1235), in qualità di astrologo della corte dell'imperatore Federico II. Un testo dell'*Opus maius* di Ruggero Bacone permette di fissare un po' dopo del 1230 la data dell'arrivo di questa traduzione a Parigi e di apprezzare l'importanza storica di questo avvenimento: « Tempore Michaelis Scotti, qui anni Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis cum exspositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud Latinos ». Verso il 1250 si vede Alberto Magno fare ampiamente uso degli scritti di Averroè che egli ha continuamente sott'occhio redigendo i propri trattati sulla dottrina di Aristotele. A questa data Averroè per lui è ancora solo un filosofo come gli altri, che si utilizza laddove ha ragione, e si condanna laddove si sbaglia. È nel corso dei vent'anni successivi che si è formato il pensiero di quei maestri delle Arti che, servendosi dei Commenti di Averroè ad Aristotele per nutrire il proprio insegnamento, giunsero a concludere che la dottrina di Aristotele era quella che Averroè gli aveva attribuito e che questa dottrina faceva tutt'uno con la verità filosofica stessa. Un simile atteggiamento non poteva non suscitare l'opposizione dei teologi.

Per grande che fosse la loro ammirazione per il filosofo greco, Alberto Magno e san Tommaso d'Aquino non si erano mai proposti come fine la semplice assimilazione della sua dottrina. Si può invece dire che la loro fede cristiana li

aveva liberati in anticipo da ogni servilismo alla lettera di Aristotele. Questi teologi avevano visto immediatamente che, se il peripatetismo conteneva delle verità, esso tuttavia non era la verità; da qui quel vigoroso raddrizzamento delle false posizioni che il tomismo doveva realizzare. Ma tra gli stessi contemporanei di san Tommaso, un certo numero reagirà all'influenza di Aristotele in modo ben differente. Essi non sono né dei religiosi appartenenti all'uno o all'altro dei due grandi Ordini mendicanti, e neanche sempre dei preti secolari che occupino una cattedra di magistero alla Facoltà di teologia, e non sono nemmeno dei laici, ma generalmente dei semplici chierici che insegnano la dialettica e la fisica nella Facoltà delle Arti. Infatti è una grossa tentazione quella di superare il quadro di queste due scienze, di affrontare nel loro studio dei problemi metafisici e procedere fino ai confini della teologia. Non si potrà parlare dei futuri contingenti senza porsi la questione della provvidenza, né del movimento, senza chiedersi se è o no eterno. Queste discussioni, che non potevano che prodursi molto presto, non presentavano alcun inconveniente, a condizione che il gruppo dei maestri delle arti riconoscesse, almeno tacitamente, che l'insegnamento della Facoltà di teologia aveva in materia un'autorità regolatrice. Il che infatti accadde. La grande maggioranza dei maestri delle arti insegnò la dialettica e la fisica tenendo conto della sintesi filosofica e teologica nella quale esse dovevano entrare. Ma sembra anche che, fin dal principio, un numero relativamente ristretto di maestri abbia concepito l'insegnamento della filosofia come fine a se stesso. Questi professori della Facoltà delle Arti, che intendono limitarsi strettamente alla loro necessità filosofica, pretendono di ignorare la ripercussione che potrebbero avere le loro dottrine sul grado superiore dell'insegnamento universitario. Di qui, in primo luogo, le iterate proibizioni di commentare la fisica di Aristotele che abbiamo riferito; di qui, anche, i dissensi interni e, infine, la scissione che si produsse in seno alla Facoltà delle Arti; di qui, finalmente, le condanne personali e dirette che dovevano colpire i capi del movimento.

Il primo scandalo avvenne il 10 dicembre 1270, quando il vescovo di Parigi Stefano Tempier condannò 15 tesi, 13 delle

quali erano di ispirazione averroista. Unità dell'intelletto agente (« quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero »), negazione del libero arbitrio (« quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit »), determinismo astrologico, eternità del mondo (« quod mundus est aeternus, quod nunquam fuit primus homo »), mortalità dell'anima, negazione che la provvidenza divina si estenda agli individui ed agli atti umani: questi erano i principali punti censurati. Si noterà che questa condanna si rivolgeva piuttosto ad un movimento dottrinale che ad una persona, non avendo certo potuto uno stesso maestro sostenere contemporaneamente che l'anima si corrompa a contatto col corpo e che l'anima separata dal corpo non possa soffrire del fuoco corporeo. È in occasione di questa condanna che, consultato su questi articoli da Egidio di Lessines, Alberto Magno scrisse il suo *De quindecim problematibus*. Quest'atto dottrinale non impedí al movimento di propagarsi, per la semplice ragione che quelli che insegnavano queste proposizioni assicuravano di insegnarle soltanto come filosofi e di dichiararle false anche loro, come cristiani. Il 18 gennaio 1277, il papa Giovanni XXI, quello stesso Pietro Ispano di cui abbiamo notato le preferenze per la dottrina agostiniana dell'illuminazione, divulgò una bolla di avvertimento ai maestri delle Arti dell'Università di Parigi, e il vescovo Stefano Tempier promulgò il 7 marzo dello stesso anno un decreto che recava la condanna di 219 tesi, ma non senza prima avvertire che non si sarebbe piú accettata la scusa troppo facile che consisteva nel sostenere che una stessa proposizione poteva essere contemporaneamente ritenuta falsa dal punto di vista della fede, e vera dal punto di vista della ragione. Era la condanna della tesi che dopo di allora si è sempre considerata averroista, della «doppia verità».

Le 219 proposizioni condannate non erano tutte averroiste. Alcune, di ordine essenzialmente morale, si rivolgevano al trattato sull'amor cortese (*Liber de Amore*) di Andrea il Cappellano, alcune colpivano la filosofia di san Tommaso, parecchie assomigliavano molto alle tesi sostenute dai dialettici del XII secolo, un numero grandissimo colpiva Avicenna non meno di Averroè; in breve, pare che questa condanna abbia inglobato l'averroismo in una specie di natu-

ralismo polimorfo che rivendicava i diritti della natura pagana contro la natura cristiana, della filosofia contro la teologia, della ragione contro la fede. In quanto poneva la filosofia al di sopra della credenza religiosa, questo naturalismo poteva richiamarsi ad Aristotele (*Metafisica*, XI 8, 107 4b), ma alcune delle tesi condannate, delle quali ignoriamo l'origine, dimostrano fin dove si potesse allora giungere, negli scritti, forse, e sicuramente nella discussione: la religione cristiana impedisce di istruirsi (« quod lex christiana impedit addiscere »); ci sono favole ed errori nella religione cristiana come nelle altre (« quod fabulae et falsa sunt in lege christiana sicut in aliis »); non si sa niente di piú quando si sa la teologia (« quod nihil plus scitur propter scire theologiam »); ciò che i teologi dicono è fondato su favole (« quod sermones theologi fundati sunt in fabulis »). Sembra piú che un Fontenelle, prudente nelle sue parole, un Voltaire certo dell'impunità.

Queste violente tesi, prese nella loro forma astratta, sostengono che la vera saggezza è quella dei filosofi, non quella dei teologi (« quod sapientes mundi sunt philosophi tantum ») e che quindi non c'è uno stato superiore all'esercizio della filosofia (« quod non est excellentior status quam vacare philosophiae »). Il sapiente, cosí inteso, trova nelle scienze razionali ogni felicità dell'uomo, perché da questo sapere derivano le virtú morali naturali descritte da Aristotele, e queste virtú costituiscono tutta la felicità accessibile all'uomo, che l'ottiene in questa vita, dopo della quale non ce n'è un'altra (« quod felicitas habetur in ista vita, non in alia »). Con questi filosofi tutta la morale naturale riprendeva vita e reclamava i suoi diritti. Non piú virtú soprannaturali infuse (« quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae vel innatae »), non piú umiltà cristiana che consiste nel dissimulare i propri meriti, né astinenza, né continenza, ma, invece, torniamo a quelle virtú che Aristotele riserva ad una *élite* e che non sono fatte per i poveri: « quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus ». Questi maestri avevano indubbiamente torto di essere cosí fedeli all'*Etica nicomachea*, ma la capivano molto bene. Tra le tesi psicologiche o metafisiche, si vedevano naturalmente ricomparire quelle già condannate nel 1270; eternità del mondo, unità dell'intelletto agente nella specie

umana, mortalità dell'anima, rifiuto del libero arbitrio e rifiuto di estendere la provvidenza divina, al di là della specie, fino agli individui; ma questo nuovo atto dottrinale risaliva fino alla radice stessa di tutti questi errori: l'identificazione aristotelica, ammessa da Avicenna e da Averroè, tra la realtà, l'intellegibilità e la necessità, e ciò non soltanto nelle cose, ma in primo luogo soprattutto in Dio. Se il mondo è eterno, è perché Dio non può non produrlo, e se il mondo è quello che è, è perché Dio non può produrlo diverso da quello che è. Dal primo principio, che è uno, non può nascere che un primo effetto che gli sia simile (« quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo »); Dio non può quindi produrre immediatamente e liberamente una pluralità di effetti (« quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum »), ma la molteplicità delle cose presuppone una molteplicità di cause intermedie la cui esistenza è condizione necessaria della loro. Osserviamo attentamente quest'ultima proposizione, la cui importanza è capitale per capire l'ulteriore storia della filosofia e della teologia medievali: il Primo Principio non può essere la causa quaggiú di effetti differenti che mediante altra causa, perché nulla di ciò che tramuta può effettuare dei mutamenti di diversi tipi, senza essere esso stesso tramutato (« quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutandum »). Sostenere questo principio significava negare radicalmente la libertà e l'onnipotenza del Dio cristiano. Tra Jehova, che non solo ha potuto creare in un colpo solo il mondo con la molteplicità degli esseri che esso racchiude, ma può anche intervenirvi in ogni momento, sia per crearvi direttamente le anime umane, sia per agirvi miracolosamente e senza l'intervento delle cause seconde, e il Dio greco-arabo da cui gli effetti procedono uno ad uno, gli uni attraverso gli altri, secondo un ordine necessario, l'incompatibilità era assoluta. Prima di questa data, Guglielmo d'Auvergne, Bonaventura, altri ancora se n'erano accorti, parecchi ne sono stati ossessionati, alcuni hanno addirittura concepito un tale orrore del necessitarismo grecoarabo, che hanno ritenuto che non si potesse andare mai

troppo lontano, purché soltanto fosse in direzione contraria. Questa reazione teologica non aveva nulla di nuovo. Era quella del *De divina onnipotentia* di Pier Damiani, quella di Tertulliano e di Taziano, quella di tutti i tempi, ma essa ormai stava per esercitarsi contro il sistema completo del mondo che Averroè ed Avicenna avevano allora proposto, gettando il sospetto su ogni teologia cristiana che sembrasse ispirarsene.

Siamo ancora insufficientemente informati sui particolari del movimento averroista in quest'epoca. L'origine e la data esatta dei Commenti ritrovati non sempre sono conosciute e, invece, l'interpretazione ne è sempre delicata. Si chiedeva a questi maestri d'insegnare la filosofia di Aristotele; come sperare che potessero ritrovarvi la Bibbia? Sarebbe come attribuire ad un professore di storia della filosofia le opinioni di tutti i filosofi di cui egli deve successivamente esporre le dottrine! Per fortuna si è meglio informati sulle opere dei due maestri, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia, che furono personalmente chiamati in causa da Stefano Tempier nel 1277.

Sigieri di Brabante (1235? - 1281-84) fondava tutto il suo insegnamento sulla doppia autorità di Aristotele e del suo commentatore arabo Averroè. Ciò che essi hanno detto si confonde, ai suoi occhi, con la scienza, ed ascoltarli significa sentire il linguaggio della ragione stessa. O piuttosto, dato che non si può non vedere che l'insegnamento di Aristotele spesso contraddice la rivelazione, bisognerà dire che la sua dottrina si confonde con la filosofia. Se, d'altra parte, esiste una scienza assoluta, che è quella della rivelazione, si riconoscerà modestamente che esistono due conclusioni su un certo numero di problemi; l'una che è quella della rivelazione, che è vera, l'altra che non è che quella della semplice filosofia e della ragione naturale. Quando si verificherà un simile conflitto noi diremo quindi semplicemente: ecco le conclusioni alle quali mi conduce necessariamente la mia ragione come filosofo, ma poiché Dio non può mentire, io aderisco alle verità che egli ci ha rivelato e le accetto per fede.

Come conviene interpretare un simile atteggiamento? Notiamone in primo luogo l'estrema prudenza, almeno per quello che concerne la forma. Averroè non aveva esitato ad adottare una posizione molto piú franca. Egli pensava e di-

ceva che la verità propriamente detta è quella che conseguono la filosofia e la ragione. Senza dubbio la religione rivelata possiede anch'essa il suo grado di verità, ma è un grado nettamente inferiore e subordinato. Ogni volta che c'è un conflitto tra la filosofia e il testo della rivelazione bisogna interpretare il testo e conviene coglierne il senso vero con la sola ragione naturale. Sigieri di Brabante non ci consiglia nulla di simile: egli si accontenta di indicarci le conclusioni della filosofia e di affermare invece esplicitamente la superiorità della verità rivelata. In caso di contrasto, non è piú la ragione, è la fede invece, a decidere. Ma Sigieri spinge la prudenza ancora piú lontano. Se c'è stata nel Medioevo una dottrina della doppia verità, non è a lui piú che ad Averroè che si potrebbe legittimamente attribuirla. Mai, in effetti, Sigieri di Brabante usa la parola « verità » per caratterizzare i risultati della speculazione filosofica. Nella sua dottrina verità significa sempre ed esclusivamente rivelazione. Per questo lo vediamo servirsi di una singolare perifrasi per designare l'oggetto che assegna alla sua ricerca. Se noi chiamiamo verità la sola verità rivelata e se la filosofia non ha da tenerne conto, allora l'oggetto della filosofia non è la ricerca della verità. E in effetti, Sigieri di Brabante non le assegna mai un tale fine. Filosofare

è semplicemente cercare ciò che hanno pensato i filosofi e soprattutto Aristotele, anche se il pensiero del filosofo non fosse conforme alla verità e se la rivelazione ci avesse trasmesso delle conclusioni sull'anima che la ragione naturale non può dimostrare.

Filosofare, dirà altrove, significa cercare ciò che hanno pensato i filosofi, piuttosto che la verità: « quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophia procedamus ». Per Sigieri, quindi, c'è soltanto una verità, ed è la verità della fede.

Queste sono le affermazioni espresse da Sigieri di Brabante. Il prenderne fedelmente atto non impedisce di chiedersi che cosa se ne debba credere. Sarà forse dar prova di saggezza e procedere a nostra volta filosoficamente, dichiararci incapaci di deciderne *per rationes naturales*. Il fatto incontestabile è che la ragione conduceva Sigieri di Brabante a certe conclusioni e che la fede lo conduceva a delle ragioni con-

trarie; la ragione quindi, ai suoi occhi, mostra il contrario di ciò che insegna la fede. Una constatazione simile è grave, ma, dopo tutto, se si identifica la ragione con Aristotele, essa non fa che constatare ciò che è. D'altra parte è altrettanto certo che Sigieri non afferma la verità di questi giudizi contradditori, ma opta risolutamente per uno di essi, e la sua opzione decide sempre in favore della fede. Indubbiamente troppe ragioni di semplice prudenza basterebbero a spiegare il suo atteggiamento; chierico e maestro all'Università di Parigi, in un ambiente ed in un'epoca saturi di fede religiosa, Sigieri non poteva nemmeno sognarsi di porre la ragione al di sopra della rivelazione. Per lo meno, se lo pensava, non poteva nemmeno sognarsi di dirlo. Ma questa ipotesi ha il difetto di essere vera qualunque sia stato il vero stato d'animo di Sigieri di Brabante. Le sue parole debbono essere state le stesse, che egli le abbia pronunciate per convinzione o per prudenza. Noi sappiamo che la fede cristiana era lo stato d'animo normale del suo ambiente e del suo tempo; sappiamo anche, da numerosi altri esempi, che ancor oggi i credenti hanno potuto conservare sinceramente la loro fede al tempo stesso che ammettevano delle dottrine difficilmente compatibili con essa; se, nel XX secolo, alcuni spiriti cosí divisi contro se stessi hanno dovuto lottare per anni e vincere delle enormi resistenze interiori prima di confessare a se stessi di non credere piú, perché dovremmo, oggi, noi, decidere che Sigieri di Brabante mascherava il proprio pensiero quando diceva di pensare da filosofo e di credere da cristiano? Questo è, invece, un fenomeno naturale e che si verifica regolarmente quando una filosofia nuova riesce ad impadronirsi di uno spirito già occupato da una fede; la sola condizione richiesta perché esso sia possibile è che il pensiero in cui avviene l'incontro trovi qualche scappatoia che permetta loro di coesistere. La scappatoia per la quale Sigieri risolve il problema è che la certezza della ragione naturale è inferiore a quella che ci dà la fede, e altri oltre a lui, posti nella stessa situazione, adottavano allora lo stesso atteggiamento.

Desiderando vivere bene nello studio e nella contemplazione della verità, per quanto è possibile in questa vita, scrive un contemporaneo di Sigieri, noi intraprendiamo a trattare delle cose naturali, morali e

divine, secondo il pensiero e l'ordine di Aristotele, ma senza violare i diritti della fede ortodossa che ci è stata rivelata dalla luce della rivelazione divina e da cui i filosofi, in quanto tali, non sono stati illuminati, perché, considerando il corso ordinario ed abituale della natura e non i miracoli divini, essi hanno spiegato le cose stesse secondo la luce della ragione, senza contraddire con ciò la verità teologica, la cui conoscenza deriva da una luce piú alta. Per il fatto che il filosofo, in effetti, conclude che una certa cosa è necessaria o impossibile secondo le cause inferiori che sono alla portata della ragione, egli non contraddice la fede, che afferma che le cose possono essere diverse grazie alla causa suprema, le cui virtú e casualità non possono essere capite da nessuna creatura. Tanto che gli stessi santi profeti, imbevuti del vero spirito profetico, ma tenendo conto dell'ordine delle cause inferiori, hanno predetto degli avvenimenti che non si sono verificati perché la causa prima ha disposto diversamente.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze i testi non ci permettono quindi di decidere nulla.

I principali errori imputabili a Sigieri di Brabante, e che sono anche i tratti piú caratteristici della sua dottrina, si trovano soprattutto nel *De aeternitate mundi*, nel *De intellectu*, nel *De anima intellectiva* e nel *Liber de felicitate*, opere che possediamo, per intero le une, le altre sotto forma di citazioni o di riassunti (P. Mandonnet, B. Nardi). Questi errori sono segnalati molto esattamente dalla condanna del 1270 contro l'averroismo in generale. Bisogna tuttavia farli precedere da ciò che abbiamo appena esaminato e che concerne i rapporti della filosofia e della religione. Quali che abbiano potuto essere le illusioni personali di Sigieri a questo proposito, è certo che la posizione che egli aveva assunto era inaccettabile per la Chiesa; ammetterla equivaleva rinnegare radicalmente tutta l'opera intrapresa dalla filosofia scolastica. Per questo, san Tommaso d'Aquino condanna energicamente questo atteggiamento, non solo nello scritto che egli ha consacrato alla confutazione diretta dell'averroismo, ma anche in un sermone pronunciato dinanzi all'Università di Parigi:

Ci sono delle persone che si occupano di filosofia e dicono delle cose che non sono vere secondo la fede; e quando si dice loro che ciò contraddice la fede, rispondono che è la filosofia che dice queste cose, ma che loro stessi non le affermano, e invece non fanno che ripetere le parole del Filosofo.

Infatti, continua Tommaso, l'averroista pensa che la fede comporti delle asserzioni tali che la ragione possa dimostrare esattamente il contrario. Ora, poiché ciò che si dimostra necessariamente non può essere che necessariamente vero, e il contrario ne è in effetti impossibile, ne risulta che, a suo parere, la fede verte sul falso e sull'impossibile, il che Dio stesso non può fare e gli orecchi dei fedeli non possono sopportare. San Tommaso mette in luce, con la brutalità della logica, ciò che si nascondeva sotto la copertura della psicologia.

Ritenendosi sufficientemente protetto da questa prima distinzione, la cui portata è assolutamente generale, Sigieri introduce un certo numero di dottrine, in effetti autenticamente aristoteliche, ma veramente sorprendenti da parte di un uomo di Chiesa. Dio non sarebbe la causa efficiente delle cose, egli non ne sarebbe che la causa finale. Non si può nemmeno attribuirgli la prescienza dei futuri contingenti, perché Aristotele ha dimostrato che conoscere i futuri contingenti equivale a renderli necessari. Il mondo è eterno e le specie terrestri, come la specie umana, sono egualmente eterne; queste sono delle conclusioni che s'impongono necessariamente all'accettazione della ragione. Ma ecco ancora di piú. Non solo il mondo e le specie sono eterne, tanto nel passato che nell'avvenire, ma i fenomeni e gli avvenimenti si riproducono indefinitamente. Ben prima di Vico e di Nietzsche, ma dopo Averroè e con altri pensatori del suo tempo, Sigieri insegna quindi la teoria dell'eterno ritorno. Poiché, in effetti, tutti gli avvenimenti del mondo sublunare sono necessariamente determinati dalle rivoluzioni dei corpi celesti, e poiché queste rivoluzioni devono passare indefinitamente per le stesse fasi esse dovranno ricondurre eternamente gli stessi effetti:

Poiché il primo motore è sempre in atto, e non è in potenza prima di essere in atto, ne risulta che esso muove e agisce sempre... Ora, per il fatto ch'esso muove e agisce sempre, risulta che nessuna specie arriva all'essere senza esservi precedentemente pervenuta, di modo tale che le stesse specie che sono esistite ritornano secondo un ciclo, e le stesse opinioni, le stesse leggi, le stesse religioni, di modo che il ciclo delle cose inferiori risulta da quello delle cose superiori, per quanto si sia perduto il ricordo di alcune di loro a causa del loro allontanamento nel tempo. Noi lo diciamo secondo l'opinione del Filosofo, ma senza affermare che sia vero.

Benché questa dottrina non si applichi che alle specie che sole sono necessarie, poiché l'individuo è accidentale e contingente, ci si immagina facilmente l'impressione che doveva provare un maestro di teologia, venendo a sapere che, secondo la ragione, il Cristianesimo era già apparso e sarebbe riapparso ancora un'infinità di volte.

Ma la piú celebre delle dottrine averroiste riprese da Sigieri è quella dell'unità dell'intelletto agente. Gli storici tuttavia non sono d'accordo né sull'esatto significato né sullo sviluppo del suo pensiero riguardo a questo punto. Alcuni (M. Grabmann) gli attribuiscono degli scritti dai quali si è ricavato (F. van Steenberghen) che, dopo parecchie esitazioni, Sigieri dovette in fine rinunciare all'unità dell'intelletto agente e aderire ad una posizione vicina a quella di san Tommaso che attribuisce a ciascun individuo il suo intelletto agente particolare. Altri, pare con ragione, hanno contestato che Sigieri abbia mai rinunciato al suo averroismo e, almeno, che nessun testo sicuramente autentico autorizza ad attribuirgli una simile evoluzione. Ancora piú di recente, la scoperta di frammenti del *De intellectu*, scritto da Sigieri in risposta a san Tommaso, e del *Liber de felicitate*, ha indotto l'autore di questa scoperta (B. Nardi) a concludere che per Sigieri di Brabante l'intelletto agente sarebbe Dio, e che la beatitudine accessibile all'uomo sulla terra consisterebbe nell'unione con l'intelletto agente. Sembra quindi sempre meno probabile che Sigieri abbia mai rinunciato al suo averroismo, e in ogni modo, nessuno dubita che egli abbia effettivamente sostenuto, durante un periodo abbastanza lungo della sua vita, alcune delle proposizioni condannate nel 1277. Secondo la dottrina allora censurata, l'anima razionale non sarebbe unita al corpo dell'uomo per il suo stesso essere, essa gli è unita soltanto per il suo operare. L'anima razionale e il corpo sono « uno in opere quia in unum opus conveniunt », ed è perché l'intelletto agente opera all'interno del corpo, che l'atto di comprendere può essere attribuito, non al solo intelletto, ma all'intero uomo. Non è meno vero che, riducendo cosí il contatto tra l'intelletto ed il corpo a quello dell'agente che opera col luogo del suo operare, Sigieri rendeva possibile l'affermazione di un intelletto agente unico e comune all'intera specie umana.

Si vede immediatamente, e il nostro filosofo lo vede anche lui, quali conseguenze possono derivare da una simile dottrina per quello che riguarda l'immortalità dell'anima personale; ma la distinzione tra la fede e la ragione verrà ad accomodare le cose; bisogna quindi supporre che secondo la filosofia, e benché questa conclusione sia contraria alla verità che non può mentire, non c'è un'anima razionale per ciascun corpo umano.

Diretta contro Sigieri di Brabante, la condanna del 1277 lo era almeno altrettanto contro un altro maestro parigino della Facoltà delle Arti, Boezio di Dacia, che una lista delle proposizioni condannate presenta anche come loro principale autore: « principalis assertor istorum articulorum ». Autore di un Commento ai *Topici* e alle *Meteore*, di Questioni sui due *Analitica* di Aristotele e di un'importante opera di grammatica speculativa (*Tractatus de modis significandi*), egli lo è anche di due opuscoli recentemente pubblicati (M. Grabmann), il *De summo bono* e il *De somniis*, dei quali, soprattutto il primo, getta un po' di luce sul suo averroismo. Boezio di Dacia descrive in quest'opera il bene supremo, che per lui fa tutt'uno con la vita filosofica; donde il titolo completo: *De summo bono sive de vita philosophi*. D'altronde, siamo avvertiti fin dal principio, con una breve formula, che non si tratta del Sommo Bene in sé, che sarebbe Dio, ma del sommo bene accessibile all'uomo, e quale lo può scoprire la ragione: « Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus ». Questo sommo bene si può trovare soltanto nell'esercizio della migliore facoltà dell'uomo, che è l'intelletto. Facoltà veramente divina, se c'è nell'uomo qualcosa di divino: « come, infatti, nell'universalità di tutti gli esseri, il meglio è diviso, cosí anche ciò che di meglio c'è nell'uomo lo chiamano divino ». Per l'intelletto bisogna intendere qui soprattutto l'intelletto speculativo, per il quale conosciamo il vero. Infatti la conoscenza del vero è fonte di piacere. È perché il Primo Intelletto (il Pensiero puro) ha per oggetto la propria essenza divina, che la sua vita è una vita di sommo piacere. Quanto all'uomo, egli trova la sua felicità contemporaneamente nel compimento del bene secondo le prescrizioni del suo intelletto pratico, e nella conoscenza del

vero con l'intelletto speculativo. L'uomo veramente sapiente non compie dunque alcun atto che non lo renda felice e piú capace di diventarlo. Tutte le azioni dell'uomo che non sono rivolte verso questo sommo bene dell'uomo, anche se sono soltanto indifferenti, sono peccato se vi si oppongono, lo sono ancora di piú. Compiangiamo dunque la folla dei vili che corrono dietro ai piaceri dei sensi e ai beni di fortuna, ma onoriamo coloro che attendono allo studio della sapienza. Onoriamoli, inoltre, perché essi vivono secondo l'ordine naturale: « Quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem ». Questi sono i filosofi, (« et isti sunt philosophi qui ponunt vitam suam in studio sapientiae »), la cui unica azione è la contemplazione della verità.

Risalendo di causa in causa con l'intelletto, il filosofo viene condotto progressivamente alla prima di tutte, che non ha altra causa che se stessa, ma è eterna, immutabile, perfettissima, dalla quale tutto il resto dipende.

Questo Primo Principio è in questo mondo come il padre di famiglia nella sua casa, il duce nel suo esercito e il bene comune nella città. E come l'esercito è uno per l'unità del suo capo, e il bene dell'esercito è, per sé, nel suo capo, e negli altri soltanto secondo il loro rango rispetto a lui, cosí l'unità di questo mondo deriva dall'unità del Primo Principio, ma è negli altri esseri di questo mondo solo secondo la loro partecipazione a questo primo principio e il loro rango rispetto a lui, di modo che non ci sia in nessun essere di questo mondo nessun bene che non sia partecipe di questo Primo Principio. Considerando ciò, il filosofo entra in contemplazione di questo Primo Principio e lo ama, perché noi amiamo la fonte donde ci viene il bene, e in maniera altissima quella da cui ci viene il sommo bene. Cosí, sapendo che tutti i beni gli vengono da questo Primo Principio, e che gli sono conservati solo in quanto questo Primo Principio glieli conserva, il filosofo ama grandemente questo Primo Principio, e per la retta ragione della natura e secondo la retta ragione dell'intelletto. Ora, ciascuno trova la sua gioia in ciò che ama di piú, e poiché il filosofo ama in maniera somma questo Primo Principio, cosí come s'è appena detto, ne segue che il filosofo trova il suo diletto supremo in questo Primo Principio e nella contemplazione della sua bontà, e che questo diletto è il solo ad essere giusto. Ecco qual è la vita del filosofo, e chi non la conduce, non conduce nemmeno una vita giusta. Ora, io chiamo filosofo ogni uomo che vive secondo il retto ordine della natura e che ha conseguito il migliore e ultimo fine della vita umana. Quanto al Principio Primo di cui s'è parlato, esso è Dio, il glorioso, sublime, che è benedetto nei secoli. Amen.

Il concatenarsi delle idee in questo piccolo capolavoro è semplice. Si tratta di definire da filosofo il sommo bene accessibile all'uomo, e lo si trova nella contemplazione filosofica del vero da parte della ragione. Tutti i suoi interpreti sono d'accordo su questo punto, e tutti giudicano l'opera perfettamente chiara, ma in due sensi diametralmente opposti. Gli uni si meravigliano che vi si trovi difficoltà, tanto è evidente che il suo autore pensa da puro pagano: « È il razionalismo piú puro, piú chiaro e piú risoluto che si possa trovare... Il razionalismo del Rinascimento, per quello che ne posso giudicare, non ha prodotto, con il suo pensiero e il suo linguaggio diluiti, niente di paragonabile » (P. Mandonnet); per altri, invece, in questo trattato non si trova nulla che sia contrario alla fede (D. Salman).

Si possono sostenere le due tesi, ed è questo il problema dell'averroismo. Boezio di Dacia non contraddice la fede, si direbbe piuttosto che egli la ignori, se in due righe non ne conservasse esplicitamente i diritti: « Colui che è piú perfetto nella beatitudine che con la ragione sappiamo possibile in questa vita umana, è anche piú vicino alla beatitudine che, per la fede, noi attendiamo nella vita futura ». Aggiungiamo che egli precisa piú innanzi che questo principio, di cui parla, « est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus ». Questo opuscolo conserva quindi la possibilità di una vita futura; il suo autore non nega nemmeno l'immortalità dell'anima e, qualunque cosa ne abbia forse detto in altre opere a noi ancora sconosciute, egli non vi fa parola dell'unità dell'intelletto. Certo, non era il luogo per parlarne. Si tratta quindi di sapere se un Cristiano poteva sostenere, parlando come filosofo e in nome della sola ragione (*per rationem*), che il sommo bene accessibile all'uomo (*summum sibi*), e in questa vita, sia di fare il bene e di conoscere il vero: « quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana ». Se si astrae da ogni fede religiosa, come qui è il caso, non si vede quale risposta migliore potesse dare un filosofo a questa domanda. Ma la vera difficoltà non è in questo. Essa è piuttosto nel tono con cui questo trattato parla di queste cose. Il piacere della ragione che esso celebra non è soltanto nelle idee, è anche nel suo stile, dove

trapela quella gioia serena che Spinoza doveva ereditare a sua volta da Averroè, e che forse non è che il fremito dell'intelletto alla vista della propria luce. Boezio non solo astrae dalla fede cristiana; noi non lo sentiamo infelice lontano da essa. Ma chi siamo noi per sondare i reni e i cuori? Il *De summo bono* forse non fu che un «Giardino sull'Oronte» dove, come gli altri cristiani del XIII secolo, Boezio si è imprudentemente attardato.

VII - SAPIENZA E SOCIETÀ

Conosciamo già due aspetti della società cristiana: la Città di Dio, in cui essa si concepisce come un corpo sociale mistico, che esiste nel mondo senza appartenere al mondo, e la Cristianità gregoriana, in cui l'ordine temporale si distingue nettamente dallo spirituale, ma è completamente integrato alla Chiesa. Nel XIII secolo, età fulgida della teologia scolastica, sono state tentate pressoché tutte le possibili soluzioni simultaneamente o successivamente, senza che nessuna di esse sia riuscita infine ad imporsi. È perché, come già abbiamo fatto osservare, questo problema era unificato con quello della sapienza Cristiana, le cui soluzioni furono pure molteplici. Le stesse esitazioni si sono poi verificate anche sui due punti.

Nel XIII secolo incontriamo dapprima una concezione strettamente unitaria della sapienza cristiana, di cui quella di Ruggero Bacone è l'esemplare perfetto. La sapienza è l'insieme delle scienze disposte in gerarchia, ciascuna delle quali riceve i suoi principi da una scienza immediatamente superiore e tutte insieme ricevono i loro primi principi dalla Rivelazione, dove sono contenute come in germe. Dio ha in primo luogo rivelato la Sapienza ai Profeti; essa è quindi contenuta tutta intera nella Scrittura. Come dice Bacone nel suo *Opus tertius*:

> Non c'è che un'unica perfetta sapienza, data da un unico Dio ad un unico genere umano, in vista di un unico fine, che è la vita eterna. Essa è contenuta tutta intera nelle Sacre Scritture, da dove tuttavia

bisogna esplicitarla con il Diritto Canonico e con la Filosofia. Infatti tutto ciò che è contrario alla Sapienza di Dio, e le è estraneo, è erroneo e vuoto, e non può servire al genere umano (*Op. tert.* XXIII; cfr. *Op. maius,* II 1).

La formula è talmente perfetta che bisogna citarne l'originale:

Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem, scilicet vitam aeternam, quae in sacris litteris tota continetur, per jus tamen canonicum et philosophiam explicanda. Nam quicquid est contrarium sapientiae Dei, vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere.

Quest'assoluta unità della Sapienza nella Rivelazione si traduce, socialmente, in quella della repubblica dei fedeli, uniti sotto l'autorità del Papa, custode del deposito della Rivelazione. Colui che detiene la Scrittura, detiene, infatti, l'intera Sapienza: « Tutta la Sapienza è inclusa nella Sacra Scrittura, e deve essere esplicitata col diritto e la filosofia », insiste Bacone, « e come il pugno chiuso raccoglie tutto ciò che la mano aperta spiega, cosí tutta la sapienza utile all'uomo è contenuta nelle Lettere Sante » (*Op. tert. XXIV*). Se il papa possiede questo tesoro di Sapienza che è stato affidato al mondo « da un unico Dio ad un unico mondo, per un unico fine », egli ha in mano di che dirigere il mondo intero: « habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere ». Infatti, il capo supremo della Chiesa è, a maggior ragione, capo di questa *respublica fidelium* che è sparsa nel mondo intero e di cui la sapienza costituisce il legame. Considerata sotto il suo aspetto sociale, la *Sapientia* esercita due funzioni principali, praticamente inseparabili, che Bacone ha però chiaramente distinto all'inizio del suo *Compendium studii theologiae.* In primo luogo essa ordina, promuove e dirige la Chiesa verso tutti i beni spirituali, in maniera tale che i fedeli ricevano un giorno la ricompensa della beatitudine futura. Inoltre, essa regge tutta la *respublica fidelium,* qui nettamente distinta dalla Chiesa come tale, provvedendo ai suoi bisogni temporali (« ut disponatur respublica fidelium cum temporalibus »), cioè, in primo luogo, vigilando sull'igiene degli individui e delle città per conservarli in salute, prolun-

gare la loro vita, arricchirli, educarli moralmente, assicurare loro un'esistenza nella pace e nella giustizia e proteggere questi beni contro tutto ciò che li minaccia. L'opera di conversione degli infedeli e di distruzione dei nemici irriducibili della fede avrà il fine di estendere questa repubblica dei fedeli ai limiti dell'universo, e poiché non c'è altro diritto degno di questo nome al di fuori del Diritto Canonico o ecclesiastico, una delle due branche direttrici della Sapienza contenuta nella Scrittura, Ruggero Bacone prevede una società unica, in cui tutti gli Stati si integreranno sotto la guida del Papa, come tutte le scienze si integrano nella Sapienza sotto la guida della Scrittura: « I Greci ritorneranno all'obbedienza della Chiesa Romana, i Tartari si convertiranno per la maggior parte alla fede, i Saraceni saranno distrutti, e ci sarà un solo gregge e un solo pastore » (*Op. tert.* XXIV).

Invano si cercherebbe, nel Medioevo, un'espressione piú comprensiva e una visione piú chiara della funzione sociale della Sapienza cristiana. È assai curioso che questo grande teorico della Cristianità non l'abbia mai designata, per quanto ne sappiamo, con questo nome; *respublica fidelium* è il termine di cui normalmente si serve Ruggero Bacone per designarla, ma, con questo nome, è proprio la cristianità che ha assillato il suo pensiero. Si può soltanto rimpiangere che né Alberto Magno, né Bonaventura, né Tommaso d'Aquino abbiano trattato dello stesso problema secondo i loro punti di vista, con una pari ampiezza. Le loro opere contengono su questo argomento soltanto gli elementi delle sintesi che essi stessi non hanno compiutamente formulato. Bonaventura si richiama a piú riprese alla dottrina ormai tradizionale delle « due spade », quale l'aveva interpretata san Bernardo. Tommaso d'Aquino ha lasciato delle interpretazioni piú personali e piú precise, che permettono per lo meno di abbozzare le direttive di una soluzione ispirata ai suoi principi. Come si può supporre, questo grande intellettualista non ha mancato di riconoscere la funzione sociale del sapere. Egli non ha mai esitato su questo punto; piú professori ci sono in una società, piú essa prospera, e se egli non conclude con Platone che la Città dovrebbe essere retta dai filosofi, egli insegna esplicitamente che l'autorità appartiene di diritto all'intelligenza:

« Nam illi qui intellectu praeminent, naturaliter dominantur: illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum ». Il disordine compare nel corpo sociale quando, invece di essere governato dall'intelligenza, esso obbedisce alla forza fisica e alla cupidigia. Non ci si meraviglierà, dunque, che, nel suo *De regimine principum*, Tommaso d'Aquino abbia fatto dei teologi i consiglieri del principe, ma ciò che egli ne dice non va oltre a quello che già ne aveva detto Giovanni di Salisbury. È vero che l'opera è incompiuta. Tuttavia, la parte in cui il problema avrebbe dovuto essere naturalmente discusso è completamente redatta e san Tommaso vi riprende semplicemente i temi direttivi della teologia biblica del XIII secolo, spiegando con l'aiuto di tesi che prende a prestito da Aristotele. Il capo di ogni società è colui che ha il compito di condurla al suo fine; il suo capo supremo è dunque colui che ha il compito di condurla al suo fine supremo. Poiché il temporale esiste in vista dello spirituale, avremo quindi due ordini sociali, dei quali l'uno è vincolato all'altro e vi si subordina, pressappoco come la filosofia è vincolata alla Sapienza cristiana e vi si subordina, avendo il principe autorità sul temporale ch'egli guida ai suoi fini temporali, ma subordinatamente al Papa che conduce insieme al loro fine spirituale supremo il principe e il suo popolo:

> Se, dunque, come s'è detto, colui che ha l'incarico del fine ultimo deve essere preposto (*praeesse*) a coloro che hanno l'incarico dei mezzi ordinati a questo fine, e deve dirigerli con i suoi ordini (*et eos dirigere suo imperio*), ne segue evidentemente che, come egli deve essere sottomesso al comando e al governo (*dominio et regimini*) che esercita l'ufficio sacerdotale, il principe deve essere preposto a tutti gli uffici umani e organizzarli comandando e governando (*De regim. princ.* I 15).

Come si esercita quest'autorità religiosa? I principi consulteranno i preti istruendosi presso di loro sulla legge divina (*Malachia*, II 7); leggeranno il Deuteronomio e non smetteranno di meditarlo (*Deuter.* XVII 18). Ci piacerebbe sapere come esattamente san Tommaso si rappresentasse in concreto il rapporto di questi due poteri, ma su questo punto si dispone soltanto di un testo dell'inizio della sua carriera (*In II*

Sent. 44 exp. text., ad 4m) la cui portata non si lascia esattamente valutare:

> Il potere spirituale e il potere secolare provengono entrambi dal potere divino. Il potere secolare è quindi sottomesso al potere spirituale nella misura in cui Dio ve l'ha sottomesso, cioè per quello che riguarda la salute dell'anima; ed è per questo che, in queste materie, bisogna piuttosto obbedire al potere spirituale che al potere secolare. Ma nelle materie che riguardano il bene della città (*bonum civile*), bisogna piuttosto obbedire al potere secolare che al potere spirituale, secondo la parola di san Matteo (XXII 21): « Rendete a Cesare quello che è di Cesare ». A meno che, tuttavia, il potere secolare non sia alleato al potere spirituale, come nel papa, che occupa il vertice dell'uno e dell'altro potere (« sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet »), cioè del secolare e dello spirituale, come ha disposto Colui che è sacerdote e re; sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedecco, re dei re e signore dei signori, al quale non sarà tolto il suo potere e il suo regno non sarà distrutto nei secoli dei secoli. *Amen.*

La portata di questo testo varierà molto secondo che si limiterà l'unione dei due poteri del papa al dominio degli Stati pontifici, o lo si estenderà a tutta la terra. Sembra difficile conciliare l'interpretazione ristretta con l'asserzione che il papa occupa il vertice del potere secolare come del potere spirituale. Se il posto è lo stesso nei due casi, non può trattarsi, in ognuno di essi, che di un solo vertice. L'interpretazione piú ampia è invece la sola che concordi con quest'ultima tesi, sostenuta da san Tommaso nel *De regimine principum* (I 14), che tutti i re del popolo cristiano devono essere sottomessi al Sovrano Pontefice « come a Nostro Signore Gesú Cristo stesso ». Restiamo quindi sul piano della teocrazia pontificia, che, del resto, non consiste nel sopprimere il potere temporale dei principi, ma nel subordinarlo alla regalità del vicario terrestre di Cristo Re.

È anche la tesi sostenuta dal continuatore del *De regimine principum*, Bartolomeo di Lucca. Terminando l'opera incompiuta di san Tommaso, Bartolomeo ha scritto veramente un'opera personale, di cui egli deve conservare l'onore e la responsabilità. Se c'è da qualche parte, nel Medioevo, una « metafisica dello Stato », è proprio qui che la si trova. Ogni autorità politica (dominium) viene da Dio *sicut a primo dominante*. Bartolomeo lo prova in primo luogo con la nozione di

essere, perché ogni essere si riduce all'Essere primo come al suo principio; ora, l'autorità si fonda sull'essere, quindi ogni autorità dipende dalla Prima autorità: « Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente ». La stessa conclusione si prova con la causalità. Secondo il *Liber de causis* ogni causa prima influisce piú di ogni causa seconda sull'effetto di questa causa. Questo principio si verifica nei movimenti fisici, e ancor piú nei movimenti spirituali che sono le illuminazioni divine. Applicando a questi problemi i principi di Dionigi, Bartolomeo conclude che, nella loro discesa gerarchica, le illuminazioni divine devono raggiungere in primo luogo il pensiero dei principi, almeno se questi governano come si deve. Lo prova l'esempio del re Davide, e quelli dei re empi, come Nabuccodonosor e Baldassarre, lo confermano *a contrario*. La stessa tesi, inoltre, si stabilisce partendo dalla nozione di fine; poiché il fine muove con tanta piú efficacia, quanto piú è alto: e il fine del re e dei suoi sudditi è la beatitudine eterna che consiste nella visione di Dio; Dio è proprio quindi la causa finale dell'autorità del principe sui suoi sudditi. La dottrina di Bartolomeo è quindi essenzialmente un'applicazione al problema del potere politico della teologia dionisiana dell'illuminazione. Il re è buono, quando veglia sul suo popolo come un buon pastore sul suo gregge, ma egli lo fa perché allora « eum divina lux irradiat ad bene agendum ».

Restano da distinguere i poteri per porli in gerarchia. Il primo e il piú alto di tutti è contemporaneamente sacerdotale e regale. È quello del Papa che l'ha ricevuto da Cristo nella persona di Pietro, e perciò si trova costituito al di sopra di tutti i fedeli: « merito summus Pontifex Romanus episcopus, dici potest rex et sacerdos ». Questo potere si estende a tutta la Chiesa, trionfante e anche militante, poiché il papa detiene le chiavi del regno dei cieli. La natura di questo potere è essenzialmente spirituale, ma con lo spirituale il papa consegue il temporale, come si è visto quando Innocenzo III ha deposto Ottone IV o Onorio ha deposto Federico III per le colpe che questi principi avevano commesso, *ratione peccati*. Sotto il papa si trovano i principi e i re che non esercitano che il solo

potere regale, anche l'imperatore rientra in quest'ordine e come tutti gli altri principi egli regna solo in virtú della consacrazione sacerdotale che riceve. È d'altronde ciò che dimostra l'Antico Testamento:

> Le storie riportano che, dopo l'inizio del mondo, queste tre cose si sono mutuamente accompagnate in ordine: il culto divino, la sapienza scolastica (*sapientia scholastica*) e il potere secolare. Vediamo infatti il re Salomone riceverle, tutte e tre in quest'ordine, e conservarle per i suoi meriti. Infatti egli era disceso a Hebron, luogo di preghiera, per onorarvi Dio, fu innalzato alla regalità ed ottenne la sapienza. Questa sapienza regale gli è dunque venuta soltanto in virtú dell'unzione regale che ha ricevuto. La storia degli imperi mostra che l'esempio di Salomone è stato in seguito confermato costantemente; ne furono compensati infatti i principi buoni, che governavano secondo la regola del *Deuteronomio*, mentre furono puniti i principi cattivi. Cristo Re governa quindi tutti i principi in vista dei propri fini quando li sottomette al Sommo Pontefice, la cui potenza è suprema perché egli ha l'incarico di procurare il *bonum totius christianitatis.*

Siamo ben lontani dalla precisione di Ruggero Bacone e piú avanti nelle illuminazioni dionisiane di quanto san Tommaso non si fosse preoccupato di condurci, ma è ancora la trasmissione sacerdotale della sapienza divina al principe che fonda l'autorità del sacerdozio sull'impero. Dopo tutto, la Scrittura praticamente imponeva questa tesi. « Per me reges regunt... ». Chi parla cosí, se non la Sapienza cristiana stessa? E chi detiene quaggiú il patrimonio della Sapienza, se non il Sovrano Pontefice? Finché si è riconosciuta l'unità della Sapienza cristiana, la teocrazia pontificia ha potuto giustificarsi con delle ragioni inespugnabili, subordinando il potere temporale al potere spirituale nella stessa misura e nello stesso senso che la sapienza degli uomini si subordinava alla sapienza di Dio.

Gli ultimi anni del XIII secolo e l'inizio del XIV hanno visto comparire un gran numero di scritti consacrati al problema delle relazioni tra il potere sacerdotale e gli Stati. È tanto piú difficile classificarli in gruppi nettamente definiti, in quanto, spesso, le contingenze politiche vi compaiono all'opera per volgere a significati talvolta inattesi il pensiero dei loro autori. Per esempio, Giovanni di Parigi (Giovanni Qui-

dort, morto nel 1306), autore di un *De potestate regia et papali* che passa per ispirato da principi tomisti, finisce per concludere che il Concilio ha diritto di deporre il papa in caso di eresia o di scandalo, perché la « volontà del popolo », che allora si esprime attraverso il Concilio o attraverso i cardinali, è piú forte di quella del papa. Bisogna che Giovanni Quidort abbia inteso in modo tutto personale i principi di san Tommaso, o che si sia servito di una logica assai indulgente verso il suo gallicanesimo politico, per averne tratto simili conclusioni. In effetti, il rapporto della Chiesa con gli Stati non dipendeva dalla pura speculazione. Il conflitto che in Francia metteva alle prese Filippo il Bello e Bonifacio VIII ne faceva un problema di attualità. La maggior parte di questi scritti mette in opera le risorse combinate della Scrittura, della teologia, del Diritto Canonico, della filosofia e della storia; alcuni testi e alcuni argomenti ricompaiono in tutti con una monotonia talvolta stancante, tanto piú che ciascuno di essi era interpretato, dagli avversari a confronto, in sensi diametralmente opposti. Alcune di queste opere meritano tuttavia di fermare l'attenzione del filosofo, proprio perché vi si vede la supremazia dottrinale del papa fondare la sua supremazia sui poteri temporali. Questo punto non è sempre cosí centrale come lo era nell'opera di Bacone, o anche in quella di Bartolomeo di Lucca, ma ci sono pochi di questi scritti, almeno tra i piú importanti, che non l'abbiano piú o meno sviluppato. Lo si trova, ad esempio, nel *De regimine christiano* di Giacomo da Viterbo, redatto verso il 1301-1302, cioè all'epoca della bolla *Unam Sanctam* (2 novembre 1302). In esso, lo studio della Sapienza cristiana è prescritto ai re, e i prelati, che sono i dottori di questa sapienza, vi hanno un ruolo illuminante simile a quello degli angeli. Non hanno essi il compito di insegnare? E il papa stesso non è il dottore della Chiesa universale? Lo spirituale giudica dunque il temporale come la Scrittura giudica le scienze. L'argomento è ormai conosciuto e classificato.

Lo si ritrova anche nel *De ecclesiastica potestate* (1302) di Egidio Romano, nel quale sappiamo che Dante ha criticato implicitamente, nel suo *Convivio* (IV 24), il *De regimine principum*. Il *De ecclesiastica potestate* è un arsenale quasi completo di tutte

le armi di cui un teologo poteva far uso per difendere la tesi dell'autorità temporale dei papi sugli Stati: « Omnia temporalia sub dominio et potestate Ecclesiae et potissime summi pontificis collocantur » (II 4). Tutto il temporale esiste per lo spirituale; chi domina lo spirituale quindi domina egualmente i corpi. Alcuni, e vedremo che Dante era di questo numero, pretendono che i due poteri dipendano immediatamente da Dio, ma non è vero. Se i corpi fossero da una parte e le anime dall'altra, si potrebbero lasciare i corpi ai re e le anime al papa; ma corpi e anime sono uniti e i corpi sono sottomessi alle anime; il papa quindi ha autorità non su delle anime separate, ma sugli uomini. Se ci si ricorda dei *Trattati di York*, non si mancherà di notare l'ambivalenza di quest'ultimo argomento; porre il temporale come tale nella Chiesa come tale significa invitare il principe come il papa a rivendicare dei diritti sulla Chiesa. Egidio rivendica quelli del papa, ed è per chiarire la situazione che Dante chiederà la separazione della Chiesa e dell'Impero.

Questo non è, del resto, che uno dei suoi argomenti. Il piatto forte del *De ecclesiastica potestate*, un po' pesante, ma non privo di forza, è una dimostrazione della supremazia del papa in quattro ordini di potere e di autorità. Nell'ordine delle cause naturali, la piú alta è la piú universale; ora, il potere spirituale è piú universale di quello di qualunque Stato, poiché esso è « cattolico ». Nell'ordine delle arti e delle tecniche, la causa piú alta è l'arte piú architettonica; ora, il potere spirituale dispone di tutti i poteri temporali in vista del fine piú alto del genere umano. Nell'ordine delle scienze, o sapienze, tutte le conoscenze umane servono la metafisica che s'innalza alla considerazione di Dio; ora, la teologia verte direttamente su Dio:

> Da ciò deriva che la teologia è la maestra delle scienze e che essa impiega tutte le scienze al suo servizio. La metafisica stessa è sua serva e suo aiuto, perché la teologia raggiunge ciò che vi è di meglio della metafisica e di ogni altra scienza. In effetti, la metafisica, e ogni altra scienza d'invenzione umana, se considera Dio, non lo fa che in quanto ciò è possibile sotto la guida della ragione, mentre la teologia considera Dio in quanto conoscibile con l'aiuto della rivelazione divina (II 6. Cfr. II 13 e III 5).

Nell'ordine del potere politico, infine, i principi saranno quindi sottoposti ai papi per tutte queste ragioni insieme.

Cosí il potere temporale deve essere sottoposto al potere spirituale come la metafisica e le altre scienze lo sono alla teologia. Per superare questo argomento, il solo metodo efficace era di sottrarre la filosofia all'obbedienza teologica. È esattamente quello che avevano appena fatto gli averroisti latini nell'ordine della pura speculazione, ed è per questo che il loro separatismo teorico finisce per avere delle conseguenze pratiche. Rifiutando di integrare la filosofia alla *doctrina sacra*, i discepoli latini di Averroè finivano con il giustapporre una filosofia senza teologia ad una teologia senza filosofia, ma dal momento in cui l'ordine temporale poteva appellarsi ad una filosofia indipendente dalla teologia, esso poteva anche appellarsi ad un capo indipendente da quello della Chiesa. È al *dominium* dottrinale della teologia sulla filosofia che i papi dovevano il loro *dominium* pratico sul temporale. Rompere l'unità della Sapienza cristiana significava quindi appunto rompere l'unità gerarchica della Cristianità.

Si può ritenere verosimile che gli averroisti stessi fossero i primi a rendersene conto, ma non è sicuro. Sappiamo, per la testimonianza di Pietro Dubois nel suo *De recuperatione Terrae Sanctae* (verso il 1306), che Sigieri di Brabante ha commentato a Parigi la *Politica* di Aristotele, ed egli ha forse dedotto queste conclusioni nel suo commento, ma questo commento non è stato redatto, o se lo è stato, non è stato ritrovato. Può quindi darsi che avversari della teocrazia pontificia siano stati i primi a fondare, sulla separazione averroista della teologia e della filosofia, una separazione della Chiesa e dello Stato. Non pare che Dante abbia insegnato nessuna delle tesi propriamente filosofiche dell'averroismo; allo stato attuale delle nostre conoscenze, egli è tuttavia il primo ad averne utilizzato il dualismo a questo fine. Il suo notevole trattato *De Monarchia*, al quale poche opere di filosofia politica possono paragonarsi nel Medioevo tanto per la chiarezza della tesi sostenuta che per il vigore della dimostrazione, è un'esperienza mentale decisiva tanto quanto si può desiderarlo a questo riguardo. Interamente d'accordo con Bartolomeo di Lucca sulla necessità di un

unico capo la cui autorità venga da Dio, Dante giunge tuttavia a delle conclusioni completamente opposte, perché egli distingue due fini ultimi dell'uomo, cioè due fini ciascuno dei quali sia ultimo nel proprio ordine. Questa dualità di fini si spiega con la dualità inerente alla natura umana:

> Come tra tutti gli esseri, soltanto l'uomo partecipa dell'incorruttibilità e della corruttibilità, cosí, unico di tutti gli esseri, egli è ordinato a due fini ultimi, di cui uno è il suo fine in quanto egli è corruttibile, l'altro, invece, in quanto egli è incorruttibile.

In quanto corruttibile, l'uomo tende, come a suo ultimo fine, alla felicità raggiungibile con la vita attiva nel quadro politico della città; in quanto incorruttibile, cioè immortale, egli tende, come suo ultimo fine, alla beatitudine contemplativa della vita eterna. Per conseguire questi due fini essenzialmente distinti, l'uomo dispone di due mezzi essenzialmente distinti:

> A queste due beatitudini, come a delle conclusioni diverse, bisogna arrivare con dei mezzi diversi. Arriviamo alla prima con gli insegnamenti della filosofia se la seguiamo regolando i nostri atti secondo le virtú morali ed intellettuali; quanto alla seconda, vi arriviamo con gli insegnamenti spirituali che trascendono la ragione umana, se li seguiamo regolando i nostri atti secondo le virtú teologiche, cioè la fede, la speranza e la carità.

Cosí, da una parte, la felicità in questa vita, quale la possiamo ottenere per mezzo della ragione naturale, che ci è totalmente rivelata nell'opera dei filosofi (« quae per philosophos tota nobis apparuit »); dall'altra parte, la felicità della vita futura quale possiamo ottenere seguendo gli insegnamenti di Gesú Cristo. L'uomo, per essere condotto a questi due fini distinti con questi due mezzi distinti, ha bisogno, infine, di due distinti maestri, cioè: « il Sommo Pontefice per condurre il genere umano alla vita eterna con l'aiuto della rivelazione, e l'Imperatore per dirigere il genere umano verso la felicità temporale secondo gli insegnamenti della filosofia ». Allo stesso modo, quindi, che questi due fini e questi due mezzi sono ultimi, ciascuno nel suo ordine, questi due poteri sono ultimi e supremi, ciascuno nel suo. Al di so-

pra dell'uno e dell'altro non c'è che Dio, il quale solo sceglie l'Imperatore, lo conferma e solo può giudicarlo. È vero che il Papa è il padre spirituale di tutti i fedeli, ivi compreso l'Imperatore. Questi deve dunque al Papa il rispetto che un figlio deve al padre, ma è da Dio, non dal Papa che l'Imperatore riceve direttamente la sua autorità. Il *De Monarchia* di Dante annunciava quindi un universo retto nel temporale da un unico Imperatore e nello spirituale da un unico Papa, cioè l'accordo, sotto la suprema autorità di Dio, di due universalismi giustapposti.

Come tutte quelle che su questo problema si sono contrapposte, la tesi di Dante poteva rovesciarsi. Infatti egli fissava due punti distinti: che il mondo deve essere sottoposto politicamente ad un solo imperatore, e che questo imperatore è politicamente indipendente dal papa. Si poteva mantenere il primo punto e rovesciare i termini del secondo. Perché non avere un unico imperatore e sottometterlo al papa? È la tesi che implicitamente suggeriva Engelberto, eletto abate di Admont nel 1297, nel suo *De ortu et fine Romani imperii*. Per lui, come per Dante, « tutti i regni e tutti i re devono essere sottomessi ad un solo impero e ad un solo imperatore cristiano »: soltanto, la base di questo impero universale è « l'unità del corpo della Chiesa e di tutte le repubbliche cristiane ». Le due *felicitates* dell'uomo non possono piú dunque restare semplicemente giustapposte, esse ritrovano la loro subordinazione gerarchica, e questo nell'interesse dell'impero, o piuttosto come condizione della sua stessa possibilità. Poiché non si può fare un impero unico con dei pagani, degli Ebrei e dei Cristiani, non può esserci un impero universale senza una Cristianità universale. Engelberto di Admont si limita, d'altra parte, a questa posizione, senza dedurne, almeno in questo trattato, la subordinazione dell'imperatore al papa, ma l'integrazione dell'impero alla Cristianità, che egli propone, non lascia aperte che due conclusioni possibili: o che l'imperatore universale sia il capo supremo della Cristianità, o che il capo spirituale della Cristianità domini l'impero, e poiché egli non vuole un impero unico che per « mettere d'accordo tra loro i regni, pacificare il mondo, difendere ed estendere la Cristianità », la sua scelta non lascia

adito al dubbio. Bisogna d'altronde notare che, come si è osservato da molto tempo, il trattato di Engelberto è *plane philosophicus*; il suo preciso oggetto è di stabilire la necessità di un impero unico ed identico per la Cristianità universale; a questo dunque si limita il compito del suo autore, ma altri dopo di lui reintegreranno il monarca universale in quella stessa Chiesa da cui Dante aveva voluto liberarlo.

VIII - IL BILANCIO DEL XIII SECOLO

È appena possibile considerare una ad una le grandi dottrine del XIII secolo e vedere, al tempo stesso, il disegno ch'esse tracciano nella storia. Gli alberi impediscono di vedere la foresta. Si deve d'altronde riconoscere che ogni veduta d'insieme su quest'epoca è provvisoria, mentre l'ammirevole fatica di tanti eruditi riporta in luce incessantemente testi sconosciuti e dottrine scoperte di recente. Si può nondimeno tentare un'interpretazione d'insieme, ricordandosi che qui si tratta di storia della filosofia e che, se soltanto i filosofi spiegano l'esistenza delle filosofie, la conoscenza filosofica stessa obbedisce a leggi proprie che dominano l'opera dei filosofi e le conferiscono la sua intellegibilità.

Il XIII secolo ebbe il privilegio di ereditare, direttamente o no, il meglio del pensiero filosofico greco, e il merito di utilizzare a fondo questa eredità. È l'età d'oro della metafisica propriamente detta. Per capire ciò che vi accade, bisogna risalire fino a Platone, il cui pensiero domina tutta questa storia e permette alcune semplificazioni storiche senza le quali ogni veduta d'insieme sarebbe impossibile.

Platone stesso era l'erede di un'esperienza filosofica già ricca. Secondo l'insegnamento di E. Zeller e di V. Brochard, è diventato classico rappresentarlo alle prese col dilemma che da una parte gli presentavano Parmenide e gli Eleati e dall'altra parte Eraclito e i suoi discepoli. Il problema fondamentale da risolvere era quello di sapere che cosa sia l'essere; ora, l'esperienza non ci permette di cogliere che il cambiamento, e questo fatto dominerà la speculazione filosofica nel

corso di una lunga serie di secoli. Riportati all'essenziale, i dati del problema dell'essere si riducono ad un'antinomia tra i fatti di esperienza e le leggi del pensiero. Ciò che la conoscenza sensibile ci permette di cogliere come esistente non concorda in alcun modo con ciò che il nostro pensiero considera come l'essere, e anche lo contraddice puntualmente. Elevandosi di un grado ancora nell'astrazione storica, si potrebbe dire senza esagerazione che questo conflitto, nella conoscenza umana, della sensibilità e dell'intelletto è il fulcro della vita filosofica. Al di qua si resta nella scienza, al di là si entra nella religione. Riducendo il problema ai suoi dati sensibili, Eraclito aveva identificato l'essere col flusso mutevole del divenire; infatti, niente rimane quello che sembrava essere, non si scende due volte nello stesso fiume, o piuttosto non c'è fiume che resti lo stesso, ed è per questo che non si può scendervi due volte. Parmenide aveva invece ridotto il problema al suo dato intellegibile: l'essere è, esso è ciò che è, e non potrebbe, senza cessare di essere, diventare altro da ciò che è. Il mondo del divenire e del cambiamento di cui parla Eraclito non è che illusione.

Di fronte a questo dilemma, Platone s'è sforzato di trovare nel mondo del divenire e del cambiamento gli indizi di un ordine intellegibile dotato di essere nel senso proprio del termine. Per arrivarvi, egli incominciò coll'applicare all'ordine sensibile il metodo dialettico di Socrate, ma, invece di servirsene per definire dei semplici concetti, se ne serví per estrarre dal mondo del divenire delle essenze intellegibili, alle quali egli diede il nome di Idee. Presa in sé, ciascuna di queste essenze è identicamente ciò che essa è: l'Uomo in sé, per esempio, è tutta l'essenza dell'uomo, e nient'altro; sottratta cosí al flusso del divenire, l'essenza intellegibile, o Idea, può essere posta come l'« essere reale », cioè come ciò che è realmente un essere. I cosiddetti « esseri sensibili », sottoposti al cambiamento, non sono che delle immagini fuggitive dell'essere reale; in essi non c'è di reale che la loro somiglianza con l'essere dell'Idea di cui partecipano; in quanto individui transitori, essi non esistono realmente.

Per l'essenziale, questa soluzione dava partita vinta a Parmenide ma essa concedeva ancora troppo ad Eraclito per non

nascondere delle gravi difficoltà. Destinata a soddisfare le esigenze del pensiero intellegibile, essa aveva dovuto ridurre l'essere a quella che sembra la condizione fondamentale dell'intellegibilità, cioè l'identità. Ma se si riportasse l'analisi dialettica dal mondo del divenire alle Idee stesse, vi si vedrebbero ricomparire le difficoltà insuperabili dell'eraclitismo; non piú, è vero, sotto la forma di cambiamento, ma sotto quella di diversità. Se l'essere è, ed è ciò che è, come può essere molteplice? Ora, vi sono molteplici Idee, e inoltre c'è questo, che è ancora piú imbarazzante, che ogni Idea è, essa stessa, molteplice. Porre l'Uomo in sé significa porre l'« Animale razionale » in sé; diremo allora che c'è un'Idea dell'Animale ed una del Razionale? Ma, allora, l'Uomo in sé sarà insieme lo stesso ed altro. E di piú, porre l'uomo come identico a se stesso, significa porlo come diverso da tutto il resto. Allora lo si porrà una volta come lo stesso e un'infinità di volte come diverso. Evidentemente il problema non è risolto.

Per risolverlo bisogna, quindi, ricorrere nuovamente all'intelletto e seguirlo finché le sue esigenze non siano soddisfatte. Raggiungere le Idee significa raggiungere l'ordine di ciò che veramente è, cioè l'ordine della realtà degna di questo nome, l'οὐσία. Ora, noi constatiamo che, su questo piano dell'essere in quanto essere, l'identità non è ancora perfetta. Esiste quindi, al di là del piano dell'essere, un altro piano ancora piú profondo, sede di un ulteriore principio, e questa volta veramente ultimo, al quale ogni essere deve ciò che possiede di essere, perché gli deve ciò che possiede di identità. Per questo, fin dalla *Repubblica* assistiamo ad un'operazione dialettica che riguarda le essenze, o le Idee stesse, cioè gli esseri reali, per risalire ad un principio unico da cui esse derivano. Qualunque sia questo principio, noi siamo sicuri in anticipo ch'esso è « al di là dell'essenza », e di conseguenza al di là dell'essere. Secondo la *Repubblica* questo principio metaontologico è il Bene. Lo chiamiamo cosí perché lo poniamo come la fonte da cui ogni essere deriva. Esso è quindi suprema e piena liberalità da cui proviene tutto ciò che è; ma esso è il Bene solo in rapporto al resto, e se vogliamo chiamarlo qual è in se stesso, che nome gli daremo? Essere

significa essere lo stesso o essere identicamente ciò che si è. C'è dunque in ciascun essere un principio del suo essere, che è l'unità. Porre «al di là dell'essenza (οὐσία)», cioè al di là della realtà e dell'essere reali un principio che li spieghi, equivale quindi a porre l'Uno. Cosí, il fine della dialettica platonica viene raggiunto nel momento in cui il pensiero pone al di là dell'essere un principio che non è che l'attualizzazione della sua piú profonda esigenza. Se, per il pensiero, c'è equivalenza tra identità e realtà, la sola causa adeguata della realtà è ciò che la rende identica a se stessa, cioè l'unità.

Platone non s'è mai illuso di dare del problema dell'essere una soluzione che ponesse fine a tutti i problemi: il *Sofista* e il *Parmenide* sono testimonianza sufficiente del contrario, ma egli trasmetteva ai suoi successori un insieme di principi la cui influenza non ha mai smesso di esercitarsi. In primo luogo, una precisa nozione dell'essere, di cui spesso si riconosce la presenza per il semplice fatto che i problemi posti a proposito di esso si formulano in termini di «essere reale» (Agostino dirà *vere esse*), cioè non in termini di esistenza empirica attuale, ma di una realtà che presenta al pensiero le caratteristiche dell'essere degno di questo nome. Platone chiamava οὐσία questo nucleo della realtà, i Latini lo chiamavano *essentia* e formuleranno il termine *essentialitas* per indicare il privilegio ontologico di ciò di cui si può dire a buon diritto che veramente appartiene all'essere. Laddove il platonismo agisce secondo le sue piú profonde esigenze, compare un secondo carattere: il piano dell'essere reale si subordina a quello, ancor piú profondo, di ciò che è il principio dell'essere e che si chiama l'Uno, se lo si indica in se stesso, o il Bene se lo si considera come origine di essere e di intellegibilità. Quindi per raggiungere la fonte prima dell'essere s'impone un certo metodo, la dialettica, procedimento ascendente dell'intelletto che risale dalla molteplicità degli individui alla immutabile molteplicità delle essenze, o Idee, e superando infine queste, con uno sforzo supremo si eleva fino all'Uno. Il metodo dialettico cosí concepito è quindi un terzo indice di influenza platonica che ne introduce un quarto. In effetti il pensiero che risale dal cambiamento all'immutabile ha il dovere di superare il piano delle Idee o essenze, che è quello

dell'essere. Ora, ci è appena possibile raggiungerlo, poiché le immagini sensibili da cui partiamo si rifiutano di cancellarsi cosí completamente come occorrerebbe perché noi potessimo vedere l'Idea nella sua purezza intellegibile; ma quando si tratta di superare il livello dell'Idea, che è quello dell'essenza e dell'Essere, noi superiamo i limiti dell'intellegibilità e insieme quelli dell'essere. Ponendo la condizione suprema dell'intellegibile al di là dell'essere o essenza, la dialettica platonica pone il principio di ogni intellegibilità al di là dell'intellegibilità. Essa mette capo quindi a una specie di contatto istantaneo col Bene, o l'Uno, di cui il nostro pensiero non può sostenere la vista e che è incapace di formulare. Ne è un sintomo il fatto che noi possediamo delle definizioni della Vita, dell'Anima, dell'Animale, dell'Uomo e di cento altre essenze, ma nessuna del Bene o Uno. La dialettica cosí concepita conduce l'intelletto all'invisibile e all'ineffabile, ed è per questo che il platonismo offrirà alle mistiche speculative una specie di strumento pronto a servire ai loro disegni.

Questa soluzione del problema posto da Eraclito e Parmenide vale per l'ambito definito dell'ontologia, cioè della scienza dell'essere in quanto essere, ed essa risponde a questa domanda puramente speculativa: cosa dev'essere l'essere per soddisfare in modo esauriente le esigenze dell'intelletto? Essa non risolve in nessun modo quest'altro problema letteralmente metafisico: che cosa c'è al di là delle nature, come causa di queste nature? Per delle ragioni che derivano dalla natura stessa della dialettica, Platone non le chiede mai di risolvere un problema esistenziale. Egli ricorre piuttosto, allora, al mito, come si può constatare nel *Timeo* dove il problema dell'essere si pone, di conseguenza, sotto quest'altra forma: come si è verificato questo avvenimento che fu la generazione del molteplice dall'Uno? Benché l'ontologia non sia sufficiente a risolverlo, le sue esigenze restano presenti al pensiero del mitologo che racconta come il mondo dell'essere abbia potuto produrre quello del divenire. Questa volta si tratta di spiegare una nascita; problema che non dipende piú dall'ontologia dei principi, ma dalla metafisica delle cause. Infatti tutto ciò che nasce ha una causa. Platone immagina quindi il Demiurgo, che sarà l'artefice del mondo

da produrre. Questo artefice non è incaricato di spiegare l'esistenza degli esseri, ma l'ordine e la bellezza del Cosmo. Né le Idee né la materia sono nate; quindi esse non richiedono una causa, ma il « tutto » che le cose formano è nato, poiché esso è sensibile e in divenire: c'è dunque una causa, il Demiurgo che ha forgiato il mondo, lo sguardo fisso alle Idee e agendo in ciò come una provvidenza, l'ha formato come un corpo, nel quale si trova un'anima, nella quale si trova un intelletto. Il «tutto» cosí composto non comprende in sé che gli esseri immortali e divini, ivi comprese le anime, che sono dei viventi divini; quanto ai viventi mortali, piante, animali e uomini, sono le opere dei viventi divini. Il Demiurgo non avrebbe potuto farli egli stesso senza renderli immortali: egli quindi ha incaricato i viventi divini di forgiarli. Il principio da cui Platone, qui, si ispira, per il quale il contingente non può derivare dal necessario che attraverso un intermediario, sarà ampiamente sviluppato dalla filosofia successiva.

La dottrina di Aristotele dipende con legami assai stretti da quella di Platone, ma dall'una all'altra filosofia s'è compiuto uno spostamento radicale dei problemi. L'essere di cui parla Aristotele è la sostanza attualmente esistente, che egli chiama sostanza prima, e che noi raggiungiamo empiricamente nei corpi per mezzo della sensazione. Come Platone, Aristotele ha un'ontologia, e dato che egli trattava qui lo stesso problema di Platone, egli ha conservato naturalmente una parte della sua soluzione. Le sostanze individuali sono i soli esseri reali, ma, tra questi individui, quello che merita in primo luogo il titolo di essere, o di realtà (οὐσία), è la forma specifica determinatrice dell'essenza. Poco importano gli individui, purché sussista la specie con la sua necessità propria e la sua identità permanente. Inserite negli individui, le essenze conservano nondimeno i privilegi dell'Idea platonica. Alla domanda: che cosa c'è di reale in un essere? bisogna rispondere: l'essenza (οὐσία), cioè ciò per cui questa sostanza è quello che essa è. Le eguaglianze *esse* = *essentia* = *forma* = *quo est* guideranno innumerevoli dottrine del Medioevo, da Boezio ad Alberto Magno ed oltre. D'altra parte, dato che poneva l'essere a proposito della sostanza, Aristotele era naturalmente

indotto a duplicare la sua ontologia con una metafisica delle cause. Poiché gli esseri in divenire meritano d'altronde, in un grado qualunque, il titolo di sostanze, essi sono, e non si potrebbe spiegare completamente il loro essere senza assegnare la causa in virtú della quale essi sono.

Ponendosi cosí il problema sul piano stesso della filosofia, questa volta non bastava piú ricorrere al mito per risolverlo. Per questo la scienza aristotelica dell'essere in quanto essere include, oltre ad una ontologia della sostanza, una genetica della sostanza. Donde il suo nome di metafisica. Dopo la scienza degli esseri fisici, cioè della natura o forme legate a delle materie, viene quella degli esseri transfisici o transnaturali, che sono le cause degli esseri fisici percettibili ai sensi. Non legati a delle materie, questi esseri sono dunque delle essenze pure, e di conseguenza degli esseri, puramente e semplicemente. Ciascuno di loro è una *ousía*, senza alcuna restrizione. Immateriali, quindi intellegibili, esseri di questo tipo sono degli dei, e tutti si dispongono in gerarchia sotto un intellegibile sussistente assolutamente primo, atto puro di un Pensiero che pensa se stesso, la cui perfezione desiderata dagli altri è la causa finale degli atti che essi sono. A differenza del platonismo, l'aristotelismo è quindi, sí, una cosmogonia metafisica, ma in luogo di spiegare, come il mito del *Timeo*, in che modo il tutto sia pervenuto all'essere, la metafisica di Aristotele, eliminando ogni problema di origine, spiega per quale causa e quale concatenamento di cause il mondo sia eternamente ciò che è. Poiché la causalità che essa mette in opera è quella di un Pensiero puro, la generazione del mondo eternamente presente obbedisce alle leggi di una necessità intellegibile, e poiché ciò che si tratta di spiegare è l'essere come sostanza, l'aristotelismo ritiene di aver spiegato in maniera esauriente la causa degli esseri quando ha assegnato quella della loro sostanzialità.

Combinare e fondere in una sola queste due soluzioni del problema dell'essere fu l'opera del neoplatonismo, in particolare quella di Plotino, di cui, s'è visto, fu decisiva l'influenza su Agostino, e quella di Proclo, del quale l'*Elementatio theologica* doveva agire direttamente sulla fine del XIII secolo, e fin dal XII, con la mediazione del *Liber de causis*. La fusione

non era difficile perché una larga parte del mito del *Timeo* aveva già trovato posto nella metafisica di Aristotele; il suo risultato principale era quello di rimettere il Bene e l'Uno di Platone in primo piano, ma attribuendogli questa volta il ruolo di causa dell'essere sostanziale che Aristotele aveva attribuito al Pensiero puro. Il problema diventava allora quello di spiegare come il molteplice possa procedere dall'Uno, dato che dall'Uno non può uscire che l'uno. È per rispondere a questa domanda che si faceva appello alla distinzione fondamentale tra le regole ontologiche dell'Uno e di ciò che da lui procede. Poiché non procede da nulla, soltanto l'Uno è necessario; invece, ciò che procede da lui non è per sé che possibile ed è necessario soltanto per lui. Cosí l'uno che procede dall'Uno non è piú l'Uno; esso è duplice, ed è questa sua dualità iniziale che, moltiplicandosi lungo i gradini successivi, si espande in una molteplicità sempre piú ampia, fino al punto in cui essa si perderebbe nel non-essere se, avendo raggiunto il suo limite, non si fermasse per incominciare il suo ritorno verso l'origine. Si tratta dunque allora di una generazione dell'essere a partire dall'Uno.

Queste grandi posizioni metafisiche non hanno agito nel XIII secolo che attraverso lo sforzo piú volte secolare dei pensatori cristiani per interpretarle ed assimilarle. Su questo punto si distinguono immediatamente due fondamentali atteggiamenti cristiani. Il primo è quello di sant'Agostino. Ciò che egli ha preso a prestito da Plotino è importantissimo, ma questo stesso fatto non fa che sottolineare l'importanza di ciò che non ha preso a prestito da lui. Ora, per strano che ciò possa sembrare, egli non ha preso a prestito dal latino la sua metafisica dell'Uno. Se ne cercassimo la causa, la si troverebbe senza dubbio nel semplicissimo fatto che, una volta diventato cristiano (ed è noto che la sua conversione al Cristianesimo ha seguito da vicino la sua scoperta di Plotino), Agostino non poteva dimenticare che il Dio cristiano è l'Essere (*Esodo*, III 13-14); non poteva quindi pensare ad una generazione dell'essere incominciando dall'Uno; tutt'al piú egli poteva identificare l'Uno e l'Essere, il che è qualcosa del tutto differente. Non seguire Plotino su questo punto significava separarsi da Platone stesso. Il primo prin-

cipio di sant'Agostino non è « al di là dell'essenza », si direbbe piuttosto che esso è l'essenza stessa, ed è il solo ad esserlo. Per descriverlo Agostino doveva dunque concepirlo come Platone aveva concepito non il Bene e l'Uno, ma la realtà dell'essere propriamente detto che è l'Idea. Per questo il Dio d'Agostino è prima di tutto l'*essentia* la cui immutabilità si oppone al mondo del divenire. Una breve frase del *De Trinitate* (VII 5, 10) opera questa sintesi sotto ai nostri occhi: « Forse bisogna dire che soltanto Dio è *essentia*. Perché lui solo è immutabile, ed è quello che egli ha enunciato attraverso Mosè, suo servo, quando ha detto: « Io sono colui che sono ».

Questo è il nucleo di quello che si può chiamare, almeno dal punto di vista della storia della filosofia medievale, l'agostinismo, e che costituisce forse l'elemento piú stabile del pensiero del XIII secolo. Noi vi abbiamo insistito: questo agostinismo può comporsi con altri platonismi, anche al punto di lasciarsi dominare da essi; anche nei casi in cui è piú se stesso, non si ritrova mai l'agostinismo puro di sant'Agostino; vi si aggiunge qualcosa di Gĕbīrōl, talvolta di Gundissalino, spesso di Riccardo di san Vittore e di sant'Anselmo. Detto tutto, resta ancora questo: un Dio autenticamente cristiano che è l'Essere, che si chiama giustamente *essentia* perché *essentia* si fonda su *esse*, per il quale essere significa essere immutabile che non è che il Bene e l'Uno perché egli è l'essere stesso, un Dio, insomma, che per noi è causa dell'essere, del bene e della conoscenza solo perché egli stesso è tutto questo indivisibilmente e contemporaneamente. Il Dio di sant'Agostino non è la prima delle tre ipostasi plotiniane disposte in gerarchia, ma il Dio uno e trino del Concilio di Nicea, ed è al livello dell'essere e dell'essenza, nell'essere e per l'essere o per l'essenza, che qui si afferma l'unità delle persone divine. Ciò che forse v'è di piú sorprendente, e dove meglio si vede la quasi infallibilità del senso cristiano di Agostino, è che resistendo alle sollecitazioni di Plotino, egli non ha nemmeno subordinato a Dio le Idee divine. Nel XIV secolo, Duns Scoto si sforzerà, nel suo *Opus oxoniense*, di scusarlo di ciò. Quando nel XIII secolo si trova una dottrina cosí legata all'unità di un Dio essenza, si può collegarla, senza timore di sbagliare, alla

tradizione di sant'Agostino. Le dottrine di questo tipo sono facilmente riconoscibili. Esse non sono delle cosmogonie filosofiche: non vi si vedono per niente le sfere emanare dal loro principio: il racconto del *Genesi* è presente per sostituire il *Timeo*, un *In Hexaemeron* è loro sufficiente. Il loro metodo prediletto non è nemmeno una dialettica platonica dell'intellegibile, impegnata ad aprirsi un varco attraverso le cose verso l'unità che supera l'essere, ma piuttosto una dialettica cristiana essenzialmente psicologica e morale, con la quale l'anima cerca di consolidarsi nell'essere per liberarsi dall'angoscia del divenire. Ritrovare Dio dall'interno, decifrando la sua essenza nelle sue immagini alla luce con cui questo stesso *dator intelligentiae* ci illumina, questo è l'uso fondamentale che l'agostinismo autentico fa della ragione. Qualunque sia il titolo che un'opera reca, e qualunque sia la tesi presa a prestito che possa d'altra parte tentare di assimilare, si è di fronte ad un agostinismo autentico quando il tema centrale che essa sviluppa non è un *De fluxu entis et processione mundi*, ma un *De Trinitate*. San Bonaventura, Matteo d'Acquasparta e gli altri grandi francescani del XIII secolo rappresentano in maniera eccellente questa tradizione agostiniana, quella stessa per la quale Giovanni Peckham è entrato in lizza coraggiosamente contro la filosofia « novella, quasi tota contraria » a quella di Agostino, introdotta dopo una ventina d'anni nel cuore stesso dei problemi teologici da Tommaso d'Aquino.

Ciò che quindi Agostino ha favorito nel Medioevo è il platonismo delle Idee e l'ontologia dell'essenza (οὐσία), ma non quello dell'« al di là dell'essenza » e la dialettica dell'Uno. Plotino doveva raggiungere il XIII secolo per altre vie. Quella di Dionigi l'Areopagita è la prima e la piú evidente, ma non forse la principale, perché essa passava attraverso Scoto Eriugena. Nella semplicità del suo cuore Eriugena aveva fatto un gioco cosí scoperto che tutti potevano vedere il pericolo, e quale esso fosse. L'autorità del pseudo convertito di san Paolo era troppo grande perché si potesse trascurarla; ragione di piú per aggirarla, ed è per questo che abbiamo tanti commenti a Dionigi, da Ugo di san Vittore a Tommaso d'Aquino stesso, il cui scopo principale se non dichiarato, e forse nemmeno cosciente, era di toglierne il veleno. La se-

conda via, meno manifesta, ma che doveva condurre piú lontano quelli che vi si impegnarono, parte da Boezio, passa per Chartres dove si amplia con Gilberto de la Porrée, continua con Alberto Magno, incontra quella che aveva seguito Proclo e si prolunga allora con Teodorico di Vriberg verso Eckhart e i suoi successori. Partire da Boezio significava ricollegarsi attraverso lui alla scuola neoplatonica di Alessandria (P. Courcelle), e se ciò non significa uscire dal Cristianesimo significa certamente introdurvi una forte dose di Plotino. Parecchi commentatori cristiani della *Consolatio philosophiae* le hanno rimproverato il suo platonismo, ma il carattere nettamente cristiano degli Opuscoli teologici pare che abbia chiuso gli occhi sul neoplatonismo ben altrimenti sottile e virulento che li animava. Da qui parte la tradizione medievale *De unitate* che, sul piano dell'ontologia pura e senza nessuna speculazione cosmogonica, fa dell'Uno la forma e di conseguenza la causa dell'essere; tutto ciò che esiste esiste perché è uno. Seguendo fedelmente le conseguenze di questo principio, si finisce col concepire l'anima come forma essa stessa, se la si considera come causa, o come conseguenza della forma se la si considera come effetto. Il risultato è un'ontologia a due piani sovrapposti. Il primo corrisponde a quello che l'ontologia di Aristotele aveva conservato del platonismo: l'essere (*esse*) vi si definisce per la forma (*forma*), perché, come dice Alberto Magno, la forma è *causa totius esse*. Cosí si ritrova l'equivalenza porretana tra l'*esse*, la forma e il *quo est*. Il secondo piano si trova oltre il primo e coincide col neoplatonismo di Proclo, dove l'Uno non è piú posto come semplicemente convertibile con l'essere, ma come sua sede e sua causa: « Sedes ipsius esse in uno est — dirà Eckhart —, in uno semper sedet esse ». Tutta la linea dottrinale che discende da Alberto Magno attraverso Teodorico di Vriberg ad Eckhart, dipende da questa ontologia neoplatonica dell'Uno. Quando questa ontologia si unisce alla cosmogonia neoplatonica, dalla quale molti sono stati distolti dall'esempio di Eriugena, ma che al-Fārābī, Avicenna e Proclo hanno fatto accettare da parecchi, si vede svilupparsi liberamente il tema *De fluxu entis*, interpretato dagli Arabi nei termini della relazione possibile-necessario, ma che i pensa-

tori cristiani reinterpretarono in termini di libertà divina e di creazione.

L'influenza della filosofia di Aristotele, quale Avicenna l'aveva interpretata, domina in larga misura la seconda metà del secolo, soprattutto a Parigi. Anche qui sono facili le illusioni di prospettiva. Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia furono, alla loro epoca, dei personaggi molto piú considerevoli di quanto comunemente s'immagini. Con loro l'Aristotele di Alessandro d'Afrodisia vince su tutta la linea. Si assiste allora a questo spettacolo, fino ad allora sconosciuto al Medioevo, dei Cristiani che rompono deliberatamente i legami che, fin dal II secolo, avevano unito filosofia e teologia, e si richiamano esclusivamente alla prima per tutto quello che riguarda la pura ragione. Non si trattava, qui, di un semplice incidente, poiché questo divorzio della filosofia e della teologia doveva compiersi, nel XIV secolo, con la proibizione fatta ai Maestri delle Facoltà delle Arti di insegnare materie relative alla teologia. Raccomandando la cosmologia di Aristotele, gli averroisti restauravano integralmente la sua ontologia. L'essere è la sostanza, cioè sia l'atto puro della forma separata, sia il composto di materia e di forma il cui essere ha per causa l'atto della forma. Il sostanzialismo aristotelico domina quindi queste dottrine che, anche nel XIV secolo, avranno ancora degli aderenti.

In mezzo a questi movimenti cosí diversi, che s'intrecciano sempre e sembrano, su alcuni punti, confondersi, compare la dottrina di san Tommaso d'Aquino. Dalla distanza a cui ci troviamo, essa sembra esserne il risultato normale, e se ne è anche parlato come della loro sintesi. Circa vent'anni fa, si è potuto scrivere di san Tommaso, pensando di farne l'elogio, che se le sue opere si fossero perdute, si potrebbe ricostituire integralmente la sua filosofia solo attingendo a quelle dei suoi contemporanei. È vero che vi si ritroverebbero spesso le stesse formule, ma non lo stesso significato. Infatti la sua dottrina non è una filosofia dell'Uno, che ai suoi occhi altro non è che la non divisione dell'essere, e ne dipende quindi per essere e per essere conosciuto, e se, come altre del XIII secolo, essa è una dottrina dell'essere che ha saputo integrarsi tutto il sostanzialismo di Aristotele, lo ha

superato collegando indissolubilmente l'essere reale e l'atto di esistere. L'essere della sostanza vi è tanto quello di una forma pura, quanto quello di un composto la cui forma è l'atto; e non c'è una forma della forma, che sia l'atto ultimo nell'ordine della sostanzialità; ma c'è, nel tomismo, un atto della forma stessa, ed è quello di esistere. È quindi in un senso completamente nuovo che san Tommaso ha ripreso la formula classica, familiare ad Alberto, tra tanti altri, «essentia est id cuius actus est esse». L'atto dell'essenza non è piú questa volta la forma, *quo est* del *quod est* che essa è, ma l'esistenza. L'essere non è piú semplicemente «ciò che» è; che lo si intenda nel senso di Platone o nel senso di Aristotele, esso è ciò che «è»; in breve, per riprendere una formula familiare a san Tommaso, *ens* significa *esse habens*, dopo Dio, atto puro di esistenza, la cui operazione propria all'esterno è di creare degli atti di esistenza, ciascuno dei quali a sua volta si esplica nelle proprie operazioni («operatio sequitur esse»), al fine di realizzare quanto piú pienamente è possibile le sue virtuosità con le tecniche umane, le scienze, la morale e la religione. Molti contemporanei di san Tommaso si sono accorti che la sua dottrina era nuova, ma non tutti hanno visto in che cosa. Alcuni, come Giovanni Peckham, hanno capito che essa introduceva in teologia una tecnica diversa da quella di sant'Agostino, e se ne sono indignati; altri, come Egidio Romano, l'hanno immediatamente provveduta di quel tanto di platonismo che vi si poteva inserire, altri ancora l'hanno confusa con l'aristotelismo di Averroè, e, anche tra coloro che l'approvavano, i dissensi sul significato di questa dottrina erano tali, che bisogna pure che almeno alcuni si siano dovuti sbagliare su quello che essa significava.

È quindi una strana illusione di prospettiva il rappresentarsi un XIII secolo tomista, perché gli uomini di quel tempo non l'hanno certamente visto sotto questo aspetto, ma forse non è un'illusione di prospettiva, alla distanza a cui noi ci troviamo, rappresentarcelo come il secolo di san Tommaso. I teologi sarebbero senza dubbio d'accordo, ma i filosofi stessi hanno valide ragioni per pensarlo. Se non c'è nessuna delle grandi dottrine del XIII secolo che non sia stata feconda e che non resti ancor oggi, ciascuna nel suo ordine e nel suo

ambito, un fruttuoso argomento di meditazione, non ce n'è nessuna i cui principi, per la loro singolare profondità nel raggiungimento del reale e per il carattere veramente ultimo dei piani in cui pongono i problemi, presentino lo stesso carattere di perpetua giovinezza e la stessa potenza di rinnovamento. La novità permanente del tomismo è quella dell'esistenza concreta cui esso aderisce. « Scribantur haec in generatione altera »; questo solitario non ha scritto per il suo secolo, ma aveva per sé il tempo.

IX
LA FILOSOFIA NEL XIV SECOLO

Noi ci serviamo dei secoli come di comodi punti di riferimento per collocare nella storia gli avvenimenti e gli uomini, ma i fatti non si regolano sul sistema decimale né sulle nostre divisioni del tempo. L'età aurea della filosofia e della teologia dette «scolastiche», che in effetti allora fiorirono nelle scuole, coinciderebbe piuttosto col periodo che si estende circa dal 1228, inizio dell'insegnamento di Alberto Magno a Colonia, fin verso il 1350, data della morte di Guglielmo d'Ockham. L'immagine di un «Medioevo» di durata indeterminata, riempito da una «scolastica» i cui rappresentanti ripetevano sostanzialmente la stessa cosa per dei secoli, è un fantasma storico di cui bisogna diffidare. È vero che si passa dalla teologia dei Padri alla teologia scolastica attraverso gradazioni continue, ma la fioritura di quest'ultima, con tutta la speculazione filosofica che presuppone, che include o che l'accompagna, non è durata piú di un centinaio d'anni, durante i quali essa ha sempre destato dei sospetti, e al termine dei quali le forze avversarie che preparavano la sua rovina erano già molto prossime al trionfo. Viceversa, un altro errore di prospettiva potrebbe verificarsi all'interno stesso di questo periodo, che ce ne farebbe svalutare oltre misura la seconda parte a vantaggio della prima. La fine del XIII e l'inizio del XIV secolo hanno visto comparire delle sintesi dottrinali di grande stile, come quelle di Duns Scoto e di Guglielmo d'Ockham, o delle opere come quelle di Maestro Eckhart, la cui qualità filosofica s'impone fin dal mo-

mento in cui se ne inizia la lettura. Ciò che è vero per gli uomini di questa generazione è che essi hanno pensato inevitabilmente in funzione di quelli della generazione precedente, accettando alcune delle loro posizioni e criticandone altre; ma il loro pensiero dipende da quello dei loro predecessori, meno di quanto dapprima potrebbe sembrare. Infatti, non si deve mai dimenticare che, a loro volta, anch'essi partono da Aristotele, da Proclo, da Avicenna e da Averroè per riprendere nuovamente l'opera della loro assimilazione o della loro critica da parte di un pensiero cristiano. Facendolo, essi incontravano necessariamente i loro predecessori, ma mettersi d'accordo con loro non significava sempre, propriamente parlando, seguirli, e il solo mezzo che spesso essi ebbero per giustificare sé stessi, fu di criticarli.

I – DUNS SCOTO E I REALISTI DEL XIV SECOLO

Giovanni Duns, detto Giovanni Duns Scoto dal nome della Scozia, sua patria, è nato nel 1266 a Maxton, nella contea di Roxburgh. Inviato nel convento francescano di Dumfries nel 1277, entrò nell'ordine dei Minori nel 1281. Studente a Oxford poco prima del 1290, fu ordinato prete a Northampton il 17 marzo 1291, poi andò a studiare a Parigi dove ebbe per maestro Consalvo di Balboa (1293-1296), poi ritornò a studiare ad Oxford sotto Guglielmo di Ware. Qui incominciò egli stesso ad insegnare la teologia, nel 1300. Il contenuto di quest'insegnamento forma la materia del suo primo *Commento alle Sentenze*, detto *Opus oxoniense*. Nel 1302 il giovane maestro ritornò a Parigi e, per ottenervi il grado di Dottore, vi commentò per la seconda volta lo stesso testo. Dobbiamo a questo insegnamento la seconda redazione del suo *Commento*, conosciuto sotto il titolo di *Reportata Parisiensia*. Bandito dalla Francia nel 1302, con molti altri che, come lui, avevano seguito il partito della Santa Sede contro Filippo il Bello, Duns Scoto ritornò a Parigi nel 1304, vi divenne dottore in teologia nel 1305 e fu mandato di là a Colonia nel 1307, dove morí l'8 novembre 1308. Oltre ai suoi due *Commenti* su

Pietro Lombardo, di lui abbiamo una serie di scritti sulla logica, importanti *Quaestiones in Metaphysicam*, delle *Quaestiones quodlibetales* e un trattato *De primo principio*. Anche a non tenere conto di altre opere meno importanti, o la cui autenticità non è sicura, si resta stupiti dinanzi all'immensità dello sforzo compiuto da un maestro morto all'età di quarantadue anni.

Questa fine immatura ci ha certamente privati delle opere in cui oggi leggeremmo l'espressione completa del suo pensiero e la cui assenza si fa crudelmente sentire. Su numerosi e importanti punti noi siamo ridotti a sapere ciò che egli ha pensato, senza poter dire come egli giustificasse il suo pensiero. Invece, l'ispirazione generale della sua filosofia è chiara, possiamo collocarla, senza rischio di grave errore, nell'insieme delle filosofie medievali. All'interno della dottrina di Duns Scoto stesso, essa si pone in rapporto con la teologia. L'oggetto proprio della teologia è Dio in quanto Dio, quello della filosofia, o piuttosto della metafisica che la corona, è l'essere in quanto essere. Da questa distinzione segue che la metafisica non può raggiungere Dio in se stesso, che è oggetto della teologia, ma solo in quanto Dio è essere. È una prima limitazione, dall'alto, della competenza del metafisico. A questa se ne aggiunge una seconda, dal basso, che raggiunge la stessa, e questa volta sul suo terreno proprio. Parlare dell'essere in quanto essere significa prendere per oggetto l'essere in quanto tale, senza alcuna limitazione che lo restringa in modo determinato. Ora, accade che l'uomo debba trarre la sua conoscenza dal sensibile. L'intelletto umano quindi non conosce veramente dell'essere che ciò che egli può astrarne dai dati dei sensi. Noi non abbiamo alcun concetto diretto di ciò che possono essere delle sostanze puramente immateriali e intellegibili, gli angeli e Dio, ad esempio. Con questo intendiamo non soltanto che noi ignoriamo le loro nature proprie, ma che non possiamo nemmeno concepire ciò che significa la parola « essere » quando l'applichiamo ad esse. Tutta la nostra metafisica è quindi una scienza dell'essere in quanto essere, costruita da un intelletto che può raggiungere l'anima soltanto sotto uno dei suoi aspetti, e che non è nemmeno il piú alto.

Stando cosí le cose, che cosa si deve fare perché la metafisica sia possibile? Bisogna darle per oggetto una nozione dell'essere cosí completamente astratta e indeterminata che possa applicarsi indifferentemente a tutto ciò che è. Per questo la metafisica non può proporsi di raggiungere quell'atto di esistenza (*ipsum esse*) che, secondo san Tommaso, è il nucleo centrale di ogni essere. Tali atti di esistenza sono, in ultima analisi, irriducibilmente distinti gli uni dagli altri; il loro studio non verterebbe su di un oggetto veramente unitario. Per salvare l'unità del suo oggetto, e di conseguenza la propria esistenza, la metafisica deve considerare la nozione di essere solo nel suo ultimo grado di astrazione, quello in cui essa si applica in un solo ed unico senso a tutto ciò che è. Il che si esprime dicendo che l'essere è « univoco » per il metafisico.

Con questo si vede come la metafisica possa e debba porre il problema di Dio. Alcuni giudicano necessario partire dall'esistenza delle cose sensibili per inferire di là quella delle loro cause. Sicuramente, se si parte dai corpi fisici, si arriverà in fine a provare l'esistenza della loro causa prima, sia quella del loro movimento, o anche della loro esistenza; ma con questo non si uscirà dalla fisica. È quello che è accaduto ad Aristotele, il cui Primo Motore, causa prima dell'universo, è anch'esso incluso nella fisica. In altri termini, se appartiene alla fisica provare l'esistenza di Dio, il Dio che si raggiungerà in questo modo non trascenderà l'ordine fisico; come una chiave di volta è compresa nella volta, questo Dio sarà compreso nella natura, anche se essa tiene insieme solo per suo mezzo. Per raggiungere un principio primo che sia causa del mondo nel suo stesso essere, non bisogna fondarsi sull'essere sensibile, ma semplicemente sull'essere.

La nozione univoca di essere in quanto essere è quindi la condizione della possibilità stessa di una scienza che trascende la fisica e il punto di partenza obbligato della metafisica. È una nozione astratta, e la prima di tutte, poiché, come dice Avicenna, l'essere è ciò che cade per primo sotto la presa dell'intelletto. È quindi un universale, ma non è in quanto tale (cioè come predicabile di tutto il resto) che il metafisico lo considera. La natura e le condizioni della predicabilità dei

nostri concetti sono delle proprietà logiche e rientrano nel campo della scienza del logico. D'altra parte, poiché astraiamo dalle condizioni individuali che definiscono gli esseri sensibili, non lo consideriamo piú da fisici. L'essere di cui il metafisico persegue lo studio non è quindi né una realtà fisica particolare, né un universale preso nella sua generalità logica; è la realtà intellegibile che coincide con la *natura* stessa dell'essere in quanto essere. Avicenna ha chiaramente stabilito che, per sé, le «nature» non sono né universali né singolari. Se la natura del cavallo fosse per sé universale, non potrebbero esserci cavalli particolari; se la natura del cavallo fosse per sé singolare, non potrebbe esserci che un solo cavallo; cosí, come Duns Scoto ama ripetere dopo Avicenna, «equinitas est equinitas tantum». Lo stesso per quello che concerne la natura dell'essere: essa è tutto ciò che è l'essere, e nient'altro che quello.

Preso nella sua possibilità logica di essere predicato indifferentemente di tutto ciò che è, l'essere è la forma piú vuota di tutte; in qualunque maniera la si consideri, non ne può derivare alcuna conoscenza reale. Invece, l'essere del metafisico è una realtà; ricchissime ne sono le virtualità, e rinchiudervisi non significa entrare in un vicolo cieco. L'essere in quanto essere ha delle proprietà, le prime delle quali sono i suoi modi. I modi di una natura, o essenza, sono le sue determinazioni intrinseche possibili. Prendiamo un esempio. Ecco un raggio luminoso: esso può essere colorato diversamente, i colori che lo variano s'aggiungono alla sua natura di raggio luminoso, che non è che quella della sua luce stessa; sono dunque delle determinazioni estrinseche, non dei modi della luce come luce; ma questa stessa luce può essere piú o meno intensa, senza che niente si aggiunga alla sua natura, o se ne sottragga: l'intensità è quindi un modo della luce. Parimenti ci sono dei modi dell'essere, cioè, come il nome stesso mostra, delle «maniere di essere» che non sono che l'essere stesso, diversamente modificato, certo, ma sempre in quanto essere. I due primi modi dell'essere sono il finito e l'infinito. È la prima divisione dell'essere, ed include tutte le altre. In effetti, essa è anteriore alla distinzione aristotelica dell'essere nelle dieci categorie, perché ogni categoria è una

determinazione, quindi una limitazione, anche se l'essere al quale si applicano le categorie entra di pieno diritto nella modalità finita dell'essere. Dimostrare l'esistenza di Dio significa, per il metafisico, provare che l'« essere infinito » è, o esiste. Limitata dalla natura stessa del suo oggetto, che è l'essere, la metafisica non potrebbe pretendere di andare piú lontano, ma fino a questo punto può giungere.

Per giungervi, il metafisico procederà in due tempi: dapprima proverà che esiste un primo nell'ordine dell'essere, poi che questo primo è infinito. Osserviamo di sfuggita che questo modo di proporre il problema è sufficiente ad attestare l'influenza di Avicenna, per il quale il modo abituale di designare Dio è di chiamarlo *Primus*. Questa filiazione dottrinale continua d'altronde ad affermarsi quando si tratta di provare che c'è un primo nell'ordine dell'essere. Tra le altre modalità dell'essere in quanto essere incontriamo, infatti, in primo luogo la coppia possibile-necessario. Anche la prova dell'esistenza di un essere primo avverrà allora in due tempi: provare la necessità che ha il pensiero di porre un primo, e in seguito provare che questo primo è un esistente.

Dimostrazioni di questo genere non si possono fare *a priori*, cioè partendo dalla definizione di Dio, come voleva sant'Anselmo. Si può dire che è ancora piú impossibile nella dottrina di Duns Scoto che in tutte le altre, perché in essa l'argomentazione deve fondarsi unicamente sulla nozione di essere, non sulla nozione di Dio. Queste dimostrazioni saranno dunque *a posteriori*, cioè risaliranno dagli effetti alle loro cause; ma gli effetti da cui si partirà non saranno gli esseri contingenti dati nell'esperienza sensibile. Delle prove fondate su di essi non soltanto non ci permetterebbero di uscire dal mondo fisico, non ci permetterebbero nemmeno di uscire dal contingente, almeno nel senso che la necessità della loro causa si porrebbe per noi alla fine della prova, solo per spiegare degli effetti, privi essi stessi di ogni necessità. La solida base sulla quale quindi si edificheranno le prove sarà ogni modalità dell'essere in quanto essere che soltanto un primo posto sulla stessa linea può spiegare.

In effetti, si assiste, in questa metafisica, ad una trasposizione di prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio che le fa pas-

sare dal piano delle esistenze attuali, su cui restava san Tommaso, al piano delle modalità e delle proprietà dell'essere in quanto essere in cui sempre resta Duns Scoto quando parla da metafisico. La prima prova si fonda su queste proprietà complementari dell'essere, la « causalità » e la « producibilità » o capacità di produrre e di essere prodotto. Partiamo dal fatto che qualche essere è producibile: come può essere prodotto? Può esserlo solo dal nulla, da sé o da un altro. Non può esserlo dal nulla, perché ciò che è niente non causa niente. Non può esser prodotto da sé, perché niente è causa di se stesso. Esso deve quindi esserlo da un altro. Supponiamo che lo sia da A; se A è assolutamente primo, abbiamo la nostra conclusione. Se A non è primo, è una causa seconda, quindi causata da un'altra. Supponiamo che questa causa anteriore sia B: si ragionerà per essa come per A. Dunque, o si continuerà cosí all'infinito, il che è assurdo, perché allora niente sarebbe producibile in mancanza di una prima causa, oppure ci si fermerà ad una causa assolutamente prima, come si doveva dimostrare.

La stessa argomentazione permette di stabilire che è necessario porre un fine ultimo, che non abbia esso stesso fine, ma sia fine di tutto il resto, e che bisogna inoltre porre un termine ultimo nell'ordine della perfezione e dell'eminenza dell'essere. Cosí si ottengono tre « primi » o piuttosto tre « primalità », perché ciò che è primo come causa coincide necessariamente con ciò che è ultimo come fine e perfetto in sommo grado. Rimane allora da mostrare che questo « primo » in tutti gli ordini è, o esiste. Bisogna provarlo partendo dalle proprietà dell'essere, poiché noi procediamo da metafisici. Il solo modo di arrivarvi è di stabilire che l'esistenza di questo primo è, non un fatto, il che sarebbe provarlo empiricamente e in modo contingente, ma che essa è una necessità. Si può provarlo perché questo Primo, che noi necessariamente poniamo in tutti gli ordini, è almeno possibile; ma, per definizione, la causa prima è essa stessa incausabile: abbiamo quindi una causa incausabile, almeno possibile. A proposito di essa restano allora aperte due ipotesi: o esiste o non esiste. Queste due ipotesi sono contraddittorie, e di due contraddittorie bisogna che una sia vera. Supponiamo allora che que-

sta causa incausabile non esista. Per quale ragione non esisterebbe? Forse in virtú di una causa della sua non esistenza? Ma la prima causa non ha cause. Forse perché, essendo possibile, essa non sarebbe compossibile con un'altra? Ma allora né quest'altra, né essa stessa sarebbero possibili: ora, essa lo è per definizione. In realtà se una causa prima incausata è possibile, essa è possibile per sé poiché essa non ha causa; ma se non si può concepire nessuna causa che possa far sí che essa non esista, con ciò stesso si concepisce che è impossibile che essa non esista. L'essere, la cui non esistenza è impossibile, esiste necessariamente.

Il nerbo dell'argomento è quindi l'esigenza interna di essere che la nozione di « primalità » (carattere d'essere primo) nasconde nell'ordine della causalità. La possibilità di ciò da cui l'essere è causabile non comporta necessariamente la sua esistenza attuale, ma ciò che esclude ogni causa estrinseca o intrinseca riguardo al suo essere non può non esistere: « excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse ». In breve, se l'essere primo è possibile, esiste. Il carattere concettuale di questi argomenti non deve ingannare sulla loro natura. Duns Scoto sa che si può partire dal fatto empirico che esista un movimento prodotto e degli effetti causati; egli sa anche che da questi dati di fatto si può dedurre validamente l'esistenza delle loro cause; ma questa, per lui, non è metafisica. Partire dalle esistenze, significa partire dal reale, certo, ma da ciò che in esso v'è di contingente. Per me, dice Duns Scoto, preferisco proporre delle premesse e delle conclusioni tratte dal possibile, perché se si ammettono quelle che si ricavano dall'atto, non per questo si ammettono quelle che si ricavano dal possibile, mentre se si ammettono quelle che si ricavano dal possibile quelle che si ricavano dall'atto vengono ammesse automaticamente. E la ragione è semplice; si può dedurre dal necessario il contingente, ma non viceversa: « et illae de actu contingentes sunt, licet datis manifestae; istae de possibili sunt necessariae ».

Resta da stabilire che questo Primo, che esiste, è infinito. Le stesse vie conducono a questa nuova conclusione. Una causa prima, e di conseguenza incausata, non è limitata da

nulla nella sua causalità: essa è quindi infinita. Per di piú, primo nell'ordine della perfezione, questo essere necessario è intelligente: esso è anche il Primo Intelligente, quindi l'Intelligente sommo, che conosce tutto ciò che può essere conosciuto; c'è dunque un'infinità di intellegibili nell'intelligenza prima, e di conseguenza l'intelletto che li abbraccia tutti insieme è attualmente infinito. Infine, l'infinità di Dio ci è provata dall'inclinazione naturale della nostra volontà verso un bene supremo e della nostra intelligenza verso una suprema verità. La nostra volontà non tenderebbe verso un bene infinito come suo oggetto proprio, se questo bene infinito fosse contraddittorio e non esistesse; bisogna ammettere un centro di attrazione per rendere conto di una tendenza cosí facilmente osservabile. Lo stesso per ciò che concerne l'intelligenza. Non soltanto, infatti, l'idea di essere infinito non ci sembra contraddittoria, ma ci sembra essere il tipo stesso dell'intellegibile. Ora, sarebbe straordinario che nessuno percepisse la minima contraddizione in questo oggetto primo del pensiero, mentre il nostro orecchio scopre immediatamente la minima dissonanza. L'argomento di sant'Anselmo conserva qualche valore anche perché l'idea dell'essere infinito ci sembra cosí perfettamente intellegibile; non sarebbe perfettamente intellegibile se non fosse in primo luogo un oggetto reale capace di fondare un'intellezione. È certo quindi che il Dio di cui abbiamo dimostrato l'esistenza è un essere infinito.

Questo infinito, che possiamo dimostrare, evidentemente non potremo comprenderlo, e tutto ciò che ne diciamo porta il segno troppo sensibile della nostra debolezza. Come san Tommaso, Duns Scoto ritiene relativa e caduca la nostra conoscenza degli attributi divini, ma egli tuttavia la considera come meglio fondata, in realtà, di quanto generalmente si supponga. Questo è un punto dottrinale che si ha torto di trascurare quando si vuole paragonare il pensiero di Duns Scoto a quello di Descartes. È giusto accostare i due filosofi per il visissimo sentimento che essi manifestano dell'infinità di Dio, ma mentre Descartes ne deduce la negazione formale di ogni distinzione, anche di ragione, tra gli attributi divini, Duns Scoto ritiene insufficiente la distinzione

generalmente ammessa tra questi attributi. È perché la tendenza a dimostrare la trascendenza del creatore in rapporto alla creatura è moderata in lui, e come contrastata da un'altra tendenza che lo induce a sottolineare con forza la realtà della forma. Con tutti i teologi del Medioevo egli ammette l'unità di Dio e di conseguenza che tutti gli attributi divini si congiungono infine nell'unità dell'essenza divina; ma egli aggiunge che in Dio c'è almeno un fondamento virtuale della distinzione che noi stabiliamo tra i suoi diversi attributi, cioè la perfezione formale corrispondente ai nomi coi quali noi li designamo. Duns Scoto modifica quindi, su questo punto, la teologia naturale nel senso contrario a quello a cui Descartes tenterà di trascinarla.

Avendo cosí posto come Dio l'essere necessario accessibile alla speculazione metafisica, Duns Scoto si trova portato allo stesso punto di Avicenna; ma nel momento di spiegare il rapporto degli esseri finiti con l'essere infinito, egli si separa dal filosofo arabo. Per Avicenna, il possibile emanava dal necessario per necessità, per Duns Scoto, la cui dottrina qui diventa un anti-avicennismo radicale, il possibile viene dal necessario per un atto di libertà. È uno dei tratti caratteristici dello scotismo la sua insistenza sulla libertà della volontà divina e il carattere contingente dei suoi effetti. La ragione ne è semplice. In una dottrina che si fonda sull'essere univoco, e non su degli atti analogici di esistenza, bisogna far intervenire un atto separatore per garantire la contingenza del possibile. È questo il ruolo che ha la volontà nella dottrina di Duns Scoto. Non che la volontà divina vi sia, come in quella di Descartes, assolutamente e totalmente indifferente nella produzione dei suoi effetti. Duns Scoto non crede che Dio possa volere il contraddittorio; egli non può, secondo lui, che volere ciò che è possibile logicamente. Anche nel campo della morale Dio si trova in qualche modo legato dai due primi comandamenti del decalogo che sono l'espressione della legge naturale e corrispondono ad un'assoluta necessità. La libertà divina non è quindi l'arbitrio del monarca che decreta le leggi nel suo regno. Ma Duns Scoto insiste nondimeno in maniera caratteristica sul ruolo decisivo che ha la volontà di Dio anche riguardo alle conoscenze

del suo intelletto. Come tutti i filosofi cristiani, Duns Scoto ammette che Dio conosce tutte le cose con le sue Idee eterne. Egli insegna anche che queste Idee non sussistono che nel e per l'intelletto divino, ma attribuisce loro in Dio soltanto un essere intellegibile ed un'eternità relativi, perché fondati l'uno e l'altra sull'esame e l'eternità di Dio.

In un testo assai curioso, in cui Duns Scoto si sforza di descrivere un'ipotetica generazione delle essenze in Dio, vediamo che in un primo momento Dio conosce la propria essenza in se stessa e assolutamente; in un secondo momento Dio produce la pietra conferendole un essere intellegibile, e conosce la pietra (« in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem »); in un terzo momento Dio si paragona a questo intellegibile e con ciò stesso si stabilisce una relazione tra loro; in un quarto momento Dio riflette in qualche modo su questa relazione e la conosce. Qui vediamo quindi affermata proprio una posteriorità delle essenze in rapporto all'essenza infinita di Dio. Di tutti questi possibili cosí generati non ce n'è uno rispetto al quale la libertà divina sia particolarmente legata. Dio crea se lo vuole, e crea solo perché lo vuole. Chiedere la ragione per cui Dio ha voluto la tale o talaltra cosa è quindi chiedere la ragione di ciò che ragione non ha. L'unica causa per la quale Dio ha voluto le cose è la sua volontà e l'unica causa della scelta che egli ha fatto è che la sua volontà è la sua volontà; non c'è dunque da risalire oltre. Le sole condizioni alle quali si sottomette questa libertà sono di evitare le contraddizioni di scegliere soltanto delle essenze compossibili tra quelle che Dio ha prodotto, e di conservare immutabilmente le leggi quali sono state decretate una volta. Eccetto che per il principio di contraddizione e per la sua immutabilità, la volontà di Dio è quindi padrona assoluta della scelta e delle combinazioni delle essenze; essa non è sottomessa alla regola del bene; è la regola del bene, invece, ad essere sottomessa. Se Dio vuole una cosa, questa cosa sarà buona; e se egli avesse voluto delle leggi morali diverse da quelle che ha stabilito, queste altre leggi sarebbero state giuste, perché la rettitudine è interna alla sua stessa volontà, e nessuna legge è giusta se non in quanto essa è accettata dalla volontà di Dio. Non si poteva

andare oltre senza sfociare nel cartesianesimo; ma prima di sfociarvi, occorreva in primo luogo cancellare ogni distinzione tra l'intelletto di Dio e la sua volontà.

Questa dualità di tendenze che porta Duns Scoto a subordinare strettamente le essenze a Dio, pur accentuando la distinzione che egli conserva tra le sue perfezioni formali, si ritrova nella sua concezione delle essenze stesse. Abbiamo visto che Duns Scoto non tiene alle idee platoniche e che egli insiste sulla posteriorità delle essenze rispetto al pensiero di Dio. In questo senso, Duns Scoto è meno platonico di san Tommaso. Ma, una volta prodotte le essenze, diventa vero il contrario, e Duns Scoto riconosce alle forme una realtà piú stabile di quanto non avesse fatto san Tommaso. Il suo realismo delle forme si esprime in primo luogo nella sua famosa teoria della « distinzione formale », residuo dell'antica dottrina della pluralità delle forme. Duns Scoto concepisce questa distinzione come intermedia tra la distinzione di ragione e la distinzione reale. Non bisogna tuttavia confonderla con la distinzione tomista di ragione *cum fundamento in re*, perché ciò che fonda la distinzione formale di Scoto non è il fondamento di questa distinzione tomista. C'è distinzione formale scotista ogni volta che l'intelletto può concepire, in seno ad un essere reale, uno dei suoi costituenti formali separato dagli altri. Le *formalitates* cosí concepite sono quindi contemporaneamente distinte nel pensiero e realmente une nell'unità stessa del soggetto. Questa dottrina d'altronde concorda con il modo in cui, nello scotismo, si spiega la formazione dei concetti. Anch'essi presuppongono questa autonomia reale della forma nell'unità del soggetto concreto. L'universale, quale noi lo concepiamo, risulta certamente dall'astrazione compiuta dal nostro intelletto sulle cose; ma, osserva Duns Scoto, se l'universale fosse un prodotto della mente senza nessun fondamento nelle cose stesse, non ci sarebbe piú nessuna differenza tra la metafisica, che verte sull'essere, e la logica che verte sui concetti. Meglio ancora, ogni scienza sarebbe una semplice logica: « omnis scientia esset logica ». Per evitare questa conseguenza abbiamo visto Duns Scoto considerare l'essenza come egualmente indifferente all'universale e all'individuale, ma come contenente virtualmente entrambi.

L'universale è quindi un prodotto dell'intelletto che ha il suo fondamento nelle cose; è l'indeterminazione stessa dell'essenza a fornircene la materia, e il nostro intelletto agente non ha, per cosí dire, che da coglierla negli individui per attribuirle l'universalità.

Bisogna quindi ammettere che il reale non è in sé né pura universalità, né pura individualità. Che esso non sia pura individualità risulta dal fatto stesso che noi possiamo astrarne le idee generali. Se la specie non avesse già una certa unità, inferiore d'altronde all'unità numerica dell'individuo, i nostri concetti non corrisponderebbero a niente. Ma invece l'universale della specie, che si ritrova frammentato nei diversi individui, vi si presenta sempre con la caratteristica propria dell'individualità. Per spiegare l'individuale, Duns Scoto deve in effetti partire, qui come altrove, dalla natura o essenza comune, né universale né particolare, che il metafisico prende in considerazione. Risolvere questo problema consiste dunque inevitabilmente per lui nell'aggiungere all'essenza una determinazione individuante. Questa determinazione non può essere una forma, perché ogni forma è comune agli individui d'una medesima specie; essa deve dunque aggiungersi dall'interno alla forma. Infatti, dice Duns Scoto, essa ne è l'ultima attualità. È la famosa « ecceità » scotista, l'atto ultimo che determina la forma della specie alla singolarità dell'individuo.

La preoccupazione di garantire quanto piú completamente possibile l'originalità dell'individuo si apparenta strettamente, in Duns Scoto, con la sua concezione del primato della volontà e con la sua dottrina della libertà. Per lui come per san Tommaso, è proprio la volontà che vuole e l'intelligenza che conosce, ma il fatto che la volontà possa comandare gli atti dell'intelligenza gli pareva decidere in favore del primato della volontà. Senza dubbio noi vogliamo soltanto ciò che conosciamo, ed in questo senso l'intelletto è causa della volontà; ma esso non ne è che la causa occasionale. Al contrario, quando la volontà ordina all'intelletto, è proprio lei ad essere la causa del suo atto, anche se quest'atto preso in se stesso rimane un atto d'intellezione. E se consideriamo un atto di volontà preso in se stesso, è vero che la

conoscenza dell'oggetto voluto è precedente nel tempo alla volizione, ma è nondimeno la volontà ad essere la causa prima dell'atto. La conoscenza dell'oggetto da parte dell'intelletto non è mai altro che la causa accidentale della nostra volizione.

Quest'affermazione del primato della volontà sull'intelletto ci permette già di prevedere una concezione della libertà piú volontarista che intellettualista ed è proprio ciò che infatti incontreremo nel sistema di Duns Scoto. Come egli aveva insistito sulla radicale indifferenza della libertà divina, cosí egli si sforza di attribuire alla volontà umana la causalità totale dell'atto volontario. È la sola volontà, egli dice in una formula che colpisce, ad essere la causa totale della volizione nella volontà: «nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate». È vero che noi dobbiamo conoscere un oggetto per volerlo e che è il bene che in questo oggetto noi percepiamo a farcelo volere; ma è ugualmente vero che se noi conosciamo questo oggetto piuttosto che un altro, è perché noi lo vogliamo. Le nostre idee ci determinano, ma noi prima determiniamo la scelta delle nostre idee. Anche quando la decisione dell'atto sembra irresistibilmente trascinata dalla conoscenza che noi abbiamo di un oggetto, è quindi prima la volontà che ha voluto o accettato questa conoscenza, ed è infine essa sola che porta la responsabilità totale della decisione.

Cosí il pensiero di Duns Scoto, che può sembrare al primo momento parente prossimo di quello di san Tommaso, se ne distingue invece sotto piú di un aspetto, e non si tratta di vane sottigliezze o di semplici cavilli di parole che dividono i due dottori. Entrambe le filosofie si servono dello stesso materiale di concetti presi a prestito dalla filosofia di Aristotele, ma gli edifici costruiti con questi materiali comuni sono di stili molto differenti.

Essi differiscono in primo luogo, se non per l'idea che i loro autori si fanno della dimostrazione filosofica, almeno per il valore che essi le attribuiscono. Non si tratta piú qui semplicemente di fare la distinzione tra ciò che deve essere riservato alla rivelazione e ciò che è accessibile alla ragione, ma di ciò che si ha il diritto di chiamare dimostrazione all'interno

dello stesso ambito riservato alla ragione. È inteso che la Trinità o gli altri dogmi di questo genere non potrebbero essere dimostrati razionalmente. Ma, in ciò che di solito si considera dimostrabile, bisogna ancora distinguere tra la dimostrazione *a priori* che va dalla causa all'effetto e la dimostrazione *a posteriori* che risale dalla conoscenza di un effetto dato a quella della sua causa. San Tommaso sapeva perfettamente che secondo la dottrina aristotelica la seconda è inferiore alla prima, ma egli la ritiene ancora sufficiente per fornirci una conoscenza garantita della sua conclusione. Per Duns Scoto, non c'è che una sola dimostrazione, ed è la prima. Ogni dimostrazione degna di questo nome si fa partendo da una causa necessaria ed evidente e giungendo alla conclusione con un ragionamento sillogistico. Nessuna dimostrazione dall'effetto alla causa merita assolutamente il nome di dimostrazione: « nulla demonstratio quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter ». Da ciò risulta immediatamente che tutte le prove dell'esistenza di Dio sono relative, perché noi raggiungiamo Dio sempre soltanto partendo dai suoi effetti. Non parliamo qui né di scetticismo né di relativismo kantiano, come si è creduto di poter fare; ma non lasciamoci neppure sfuggire questa sfumatura che presenta il suo interesse. Dice san Tommaso: le prove dell'esistenza di Dio non sono che delle dimostrazioni attraverso l'effetto, ma sono delle dimostrazioni; constata Duns Scoto: le prove dell'esistenza di Dio sono delle dimostrazioni, ma non sono che dimostrazioni relative. Vedremo come questa lieve divergenza iniziale si allarghi e si accentui.

Non si potrebbe infatti sostenere che il disaccordo tra i due filosofi si limiti a ciò, e la prova che questa distinzione apparentemente sottile non verte su di una semplice questione di terminologia ci viene presto fornita da Duns Scoto a proposito della dimostrazione degli attributi di Dio. Tra questi attributi ce n'è un certo numero che i filosofi hanno conosciuto e che i pensatori cattolici possono dimostrare, almeno *a posteriori*; per esempio che Dio è la prima causa efficiente, l'ultimo fine, la perfezione suprema, l'essere trascendente, e un gran numero d'altri. Ma ce ne sono anche di quelli con cui i cattolici glorificano Dio e che i filosofi non

hanno conosciuto, per esempio: che Dio è onnipotente, immenso, onnipresente, vero, giusto e misericordioso, provvidenza di tutte le creature intelligenti. Infatti i primi attributi si potevano dedurre in una certa misura per mezzo della ragione naturale (« ratione naturali aliqualiter concluderentur »), ma gli ultimi non sono altro che credibili. Sono dei *credibilia*, e tanto piú certi per il cristiano dato che l'autorità divina li garantisce, ma di una certezza che non si fonda essenzialmente sulla ragione. In questo rifiuto di portare la Provvidenza divina nel numero delle tesi dimostrabili e conosciute dagli antichi filosofi, si scorge l'influenza esercitata dall'averroismo latino su dei teologi autenticamente ortodossi. Duns Scoto ammette chiaramente che la nozione di provvidenza è estranea all'aristotelismo, e se non ne deduce che la negazione della provvidenza sia vera per la ragione e falsa per la fede, perlomeno ammette che essa è inconoscibile per la ragione e vera per la fede.

Un'analoga combinazione di influssi permette di spiegare l'atteggiamento assunto da Duns Scoto a proposito dell'immortalità dell'anima. Egli non ritiene che essa sia stata dimostrata da Aristotele e nemmeno pensa che sia possibile dimostrarla filosoficamente con le sole risorse della ragione. Non si sa con esattezza ciò che ne abbia pensato Aristotele e le prove che ne hanno dato i filosofi sono piuttosto argomenti probabili (*probabiles persuasiones*), che rigorose dimostrazioni. Infatti, è impossibile dimostrare l'immortalità dell'anima sia *a priori* che *a posteriori*. Non la si può dimostrare *a priori* perché è impossibile provare con la ragione naturale che l'anima è una forma sussistente per sé e capace di esistere senza corpo; solo la fede può rendercene certi. Non si può nemmeno dimostrarla *a posteriori* perché, se si dichiara che occorrono dei premi e dei castighi, si suppone dimostrata o dimostrabile l'esistenza di un giustiziere sommo, e di ciò solo la fede ci dà garanzia; si dimentica anche che ogni errore è castigo a se stesso. Quanto al ragionare sul nostro desiderio naturale dell'immortalità della resurrezione, è fare una petizione di principio, perché non si può provare il desiderio naturale di una cosa di cui non si sa nemmeno se sia possibile. L'uomo teme la morte, ma anche gli animali la

temono; tutte le considerazioni di questo tipo non provano quindi nulla, e se si può considerare l'immortalità dell'anima come una conclusione probabile, non si può trovare una ragione dimostrativa che ne faccia una conclusione necessaria: « non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum ».

Cosí tutta una serie di tesi che fino ad allora erano di competenza della filosofia vengono rinviate alla teologia e l'aspetto tradizionale di quest'ultima sta per trovarsene a sua volta modificato. Poiché diventa l'asilo naturale di tutto ciò che non comporta una dimostrazione necessaria e di tutto ciò che non è oggetto di scienza, ne deriva che la teologia è una scienza soltanto in un senso molto particolare del termine. Non è una scienza speculativa, ma una scienza pratica, il cui oggetto è piú quello di regolare le nostre azioni in vista della beatitudine che speriamo sulla fede delle promesse divine, che quello di farci conoscere certi oggetti. La rivelazione si trova cosí ad avere un ruolo che ancor piú radicalmente la distingue dalla ragione. Dandoci una conoscenza oscura di ciò che ci rivela, la rivelazione è in funzione di oggetto (*supplet vicem objecti*); essa prende il posto di questo oggetto, che ci sarebbe inaccessibile, perché la ragione naturale è impotente a darci una conoscenza sufficiente del nostro vero fine. Anche se la ragione naturale fosse sufficiente a provare che la visione e l'amore di Dio sono il fine dell'uomo, essa non potrebbe provare che questa visione deve essere eterna e che l'uomo completo, corpo e anima, deve avere Dio come fine. Cosí, filosofia e teologia procederanno insieme molto meno di quanto non facessero in san Tommaso. Niente di ciò che è dimostrabile con la ragione è rivelato da Dio, e niente di ciò che è rivelato da Dio è dimostrabile, salvo, beninteso, partendo dalla rivelazione. Partendone, se ne possono dare delle ragioni necessarie, come ammettevano Anselmo e Riccardo di san Vittore, ma la ragione, da sola, perde ogni efficacia in quest'ambito; la via che condurrà alla separazione della metafisica e della teologia positiva è ampiamente aperta, e i teologi del XIV secolo la percorreranno fino in fondo.

Se d'altra parte consideriamo il contenuto stesso della

dottrina, pare che essa abbia subíto delle trasformazioni non meno importanti. A prima vista, Duns Scoto è d'accordo con san Tommaso sulle tesi fondamentali della filosofia, ma, riflettendovi, si scorge quasi sempre che egli le intende in un senso nuovo. Le prove dell'esistenza di Dio sono esplicitamente *a posteriori* e assunte dalla considerazione degli effetti, come quelle di san Tommaso, ma abbiamo notato in lui una tendenza fortissima a relegare in secondo piano l'evidenza sensibile che fornisce alla prova il suo punto di partenza per fondarsi sulle relazioni necessarie tra concetti che si rifanno all'esperienza. Duns Scoto ragiona di preferenza partendo dal necessario, cioè sviluppando il contenuto di certe nozioni originariamente prese dall'esperienza, ma sulle quali una volta colte dall'intelletto l'esperienza non ci insegna niente. Indubbiamente, Duns Scoto ammette che, in effetti, ogni conoscenza umana inizia dal sensibile, ma di fatto l'intelletto umano dovrebbe poterne fare a meno, e il metafisico deve fare di tutto per farne a meno.

Il fatto è che, sotto la preponderante influenza di Avicenna, Duns Scoto non è d'accordo con san Tommaso né sulla natura dell'intelletto umano, né su quella del suo oggetto proprio. La metafisica del Dottor Sottile si edifica sulla *natura communis*, l'essenza indeterminata di Avicenna, come sul suo fondamento obbligato. Si potrebbe sostenere senza inesattezza che, contrariamente all'idea che ci si fa dalle loro opere, né Tommaso d'Aquino, né Duns Scoto sono partiti da Aristotele; diciamo per lo meno che non partono dallo stesso Aristotele. Quello di san Tommaso assomiglia molto all'Aristotele di Averroè, quello di Duns Scoto assomiglia piuttosto all'Aristotele di Avicenna. Per di piú, i due pensatori non appartenevano alla stessa generazione: tra quella di Tommaso d'Aquino e quella di Duns Scoto c'è la frattura della condanna dell'averroismo del 1277. Le opere che sono state scritte dopo di essa ne portano, quasi tutte, il segno. Per un gran numero di teologi della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo, pare che essa abbia avuto il valore di una esperienza cruciale: si era voluto fidarsi della filosofia, ora la filosofia è Aristotele e si vedeva infine chiaramente a cosa portavano Aristotele e la filosofia. Poiché Aristotele non aveva

potuto raggiungere con la ragione le verità fondamentali della religione cristiana, la filosofia stessa si dimostrava incapace di farlo. Ciò ne era la prova sperimentale. L'influenza di Averroè su questo punto si è estesa assai oltre i circoli averroisti. Dopo il 1277, si trova mutato l'andamento dell'intero pensiero medievale. Dopo una breve luna di miele, teologia e filosofia credono d'accorgersi che il loro matrimonio è stato un errore. Attendendo la separazione fisica, che non tarderà molto, si procede alla separazione dei beni. Ciascuna riprende possesso dei suoi problemi e impedisce all'altra di accennarvi.

L'intera opera di Duns Scoto porta il segno di questa preoccupazione. Si è voluto vedere, in quello che si trova in essa di volontarismo, il segno di un'influenza mussulmana. Senza dubbio, ma in un senso esattamente contrario a quello che si crede. Non è il Dio della religione mussulmana ad aver suggerito a Duns Scoto di rivendicare per il Dio cristiano i pieni poteri di una volontà senza limiti; è il Dio incatenato al necessitarismo greco dei filosofi arabi ad aver provocato questa reazione cristiana nel pensiero di Duns Scoto. Se la filosofia può innalzarsi da sola a concepire una specie di creazione, essa non può rappresentarsela che come una emanazione, ciascun momento della quale è l'attualizzazione concreta del momento ideale corrispondente di una dialettica necessaria. Il necessitarismo greco dell'intelletto, cioè il Pensiero puro di Aristotele, ecco ciò che si nasconde dietro ad Averroè e ad Avicenna, e questo necessitarismo dell'intellegibile è la sostanza stessa di cui sarà fatta ogni filosofia, a meno che essa non si elevi, oltre l'essere, fino all'esistenza. La molla segreta della dottrina di Scoto è la sua decisione incessantemente riconfermata di impedire al mondo di emanare dall'intelletto divino come conseguenza di un principio. Poiché egli vede che ogni intelletto è una natura, fa tutto ciò che può per elevare Dio al di sopra di queste stesse idee, poi, per garantire efficacemente la frattura, separa la creatura dal creatore mediante il decreto di una volontà suprema.

Era certamente la liberazione del Dio cristiano dal necessitarismo greco, ma era renderlo inintellegibile al pensiero filosofico, per il quale il legame necessario dei principi

con le conseguenze è la condizione di ogni intellegibilità. È una tentazione fortissima quella di semplificare questa storia dicendo che Duns Scoto ha continuato Avicenna come san Tommaso aveva continuato Averroè. È vero che, tecnicamente parlando, san Tommaso deve di piú ad Averroè e Duns Scoto deve di piú ad Avicenna; la cosa è importante ed è una delle chiavi necessarie per l'interpretazione storica delle loro opere; ma, quanto al fondo delle dottrine, né l'uno né l'altro dei teologi poteva continuare né l'uno né l'altro dei filosofi, nemmeno in filosofia. Ciascuno di loro ha quindi rotto col suo predecessore, benché in condizioni differenti. San Tommaso ha rotto con Averroè come filosofo e sul terreno della filosofia trasportando la metafisica aristotelica della sostanza, col determinismo che essa implica, sul piano di una metafisica degli atti di esistenza, con la contingenza e la libertà ch'essa comporta. Per questo san Tommaso può continuare a risolvere, come filosofo, per quanto in maniera differente, quasi tutti i problemi che i filosofi avevano posto prima di lui. Duns Scoto ha rotto con Avicenna come teologo lasciandogli, per cosí dire, la filosofia, rimproverandogli anche talvolta d'aver indebitamente ornato la metafisica con le piume della teologia, riducendo di conseguenza al minimo i limiti di validità della teologia naturale. Ciò che la sola filosofia può sapere di Dio è pressappoco ciò che Aristotele e Avicenna ne hanno saputo: una natura intellegibile, eterna e di infinita energia, che genera perpetuamente, attraverso una serie di intermediari disposti in gerarchia, il mondo in cui viviamo; ma essi non hanno saputo che Dio è un infinito positivo nell'essere, né, di conseguenza, che è presente ovunque con la sua essenza, che è un agente volontario e libero e una onnipotenza assoluta. Questi sono, per Duns Scoto, oggetti di fede religiosa, non di conoscenza filosofica, e nulla meglio chiarisce il senso del suo atteggiamento come la prova che egli ne dà:

Che l'onnipotenza di Dio cosí concepita (cioè, in senso assoluto) sia soltanto creduta e non possa essere dimostrata con la ragione naturale, è provato (*probatur*) dal fatto che i filosofi, che si fondano soltanto sulla ragione naturale, non hanno potuto dimostrarla partendo dai loro principi. Infatti essi hanno dimostrato che la causa prima agisce

necessariamente, e d'altronde, se essi avessero posto la causa prima come onnipotente nel senso in cui l'intendiamo noi, ne risulterebbero molti inconvenienti.

Ora, questi inconvenienti coprono l'intero campo della filosofia. La ragione naturale non può dimostrare un Dio assolutamente onnipotente senza rendersi inintellegibile l'esistenza di cause seconde. Perché ve ne sarebbero, dato che la causa prima può fare tutto immediatamente senza di esse? Allora non si capisce nemmeno come ci siano imperfezioni e male nel mondo, dato che Dio diventa personalmente responsabile di tutti gli effetti prodotti. Su tutti questi punti, e se ne potrebbero citare altri, Duns Scoto sembra aver considerato la filosofia cieca di nascita e senza speranza di guarigione. San Tommaso non aveva disperato cosí della filosofia, perché egli l'aveva trasformata: la sua opera è una vittoria della teologia nella filosofia; Duns Scoto ha disperato della filosofia pura perché egli ne ha preso atto come di un fatto: la sua opera non poteva essere che la vittoria della teologia sulla filosofia. Le due opere sono quindi di spirito assolutamente diverso.

Se quanto precede è almeno parzialmente vero, si capisce meglio l'estremo imbarazzo della storia della filosofia dinanzi all'opera di Duns Scoto. È estremamente difficile sapere ciò che egli stesso considerava puramente filosofico in essa, cioè ciò che egli giudicava verità accessibile alla pura ragione. Per non avere la pretesa di rispondere per lui, si può almeno aggiungere, alla prima, una seconda domanda. Tutta la metafisica scotista si fonda sulla nozione di essere, considerata in senso univoco in tutto ciò che è. Duns Scoto ritiene che questa nozione sia l'oggetto proprio della metafisica, poiché essa è l'oggetto proprio dell'intelletto umano. Egli sa che questa era stata l'opinione di Avicenna, che era un filosofo, ma egli sa anche che un altro filosofo, Aristotele, aveva identificato con l'essere dell'essenza sensibile l'oggetto proprio dell'intelletto umano. Ha ragione Avicenna, ma Duns Scoto ritiene che, se Avicenna ha potuto realizzare questo progresso e allargare cosí il campo della metafisica, è perché egli era mussulmano. Avicenna è quindi il miglior filosofo solo

perché egli fu anche teologo. Il testo del Prologo dell'*Opus oxoniense* (I 2, 12) è qui di un'importanza capitale:

Bisogna rifiutare ciò che qui si prende per dato, cioè che noi sappiamo naturalmente che l'essere è il primo oggetto del nostro intelletto, e ciò secondo l'indifferenza totale dell'essere ai sensibili e ai non sensibili. E ciò che ne dice Avicenna non permette di dedurre che sia conosciuto naturalmente; egli ha, infatti, mescolato la sua religione, che è quella di Maometto, ai problemi della filosofia (« miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis »), e ci sono delle cose che egli ha detto filosofiche e provate dalla ragione, altre in accordo con la sua religione.

Ed ecco ora la nostra domanda: esiste un solo problema di metafisica la cui risposta possa essere trovata dalla sola ragione naturale, in una dottrina in cui la ragione naturale da sola non può nemmeno sapere qual è l'oggetto primo della ragione? Per esempio, le prove dell'esistenza di Dio si fondano su questa nozione dell'essere comune ed univoco; se noi con la pura ragione non possiamo sapere che questa nozione è l'oggetto proprio della ragione naturale e della conoscenza metafisica, possiamo pretendere di sapere con la sola ragione niente meno che l'esistenza di Dio? Lo stesso Duns Scoto era innanzitutto un teologo. Egli non s'è attardato quindi a costruire una filosofia pura, rispettando i limiti accessibili alla ragione naturale nella situazione in cui essa si trova posta, sia per conseguenza di un libero decreto divino, sia per castigo del peccato originale. Questi principi nondimeno contenevano il germe di una possibile critica teologica della filosofia naturale, che infatti si trova abbozzata in uno scritto intitolato *Theoremata* e tradizionalmente attribuito a Duns Scoto. Essendo stata di recente contestata questa attribuzione è prudente esporre la filosofia del Dottor Sottile come se quest'opera non fosse sua e aspettare che la critica esterna decida di fatto questo problema. Qualunque debba essere la sua decisione, l'opera sussiste, ed essa è di un'importanza capitale in questo almeno, che si vede effettuarsi in essa il divorzio quasi completo della teologia dei teologi e della teologia dei filosofi, in nome di principi filosofici uguali a quelli di Duns Scoto ed esattamente opposti a quelli che vedremo motivare lo stesso divorzio in Guglielmo

d'Ockham. Chiunque sia stato, l'autore dei *Theoremata* non era un occamista, ma, al contrario, un fautore del realismo avicenniano della *natura communis* e dell'univocità dell'essere, com'era lo stesso Duns Scoto. Il *Theorema* IV pone come principio che ad ogni universale corrisponde nella realtà un certo grado di entità, che conviene a tutto il contenuto di questo universale: « Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso universali ». Certamente Duns Scoto non fu il solo a professare questo realismo, ma è questo che egli ha professato e del quale l'occamismo doveva essere la negazione totale. Ora, questo stesso realismo conduce ad una ontologia tale che la nozione dell'essere sulla quale essa si fonda non permette piú di raggiungere le fondamentali conclusioni della teologia cristiana. Infatti il metafisico non ha altra teologia naturale che quella dell'essere univoco, mentre quella del Cristiano mira, al di là dell'essere univoco, all'essere infinito che è Dio.

Non è quindi sorprendente se, attenendosi alla sola nozione metafisica dell'essere cosí concepito, l'autore dei *Theoremata* abbia potuto giustificare soltanto la nozione grecoaraba di un universo sospeso ad una causa prima, che agisce essa stessa come una natura la cui efficacia si trasmette per mezzo di altre cause, come lei sottoposte alle leggi di una necessità puramente intellegibile. C'è una bella differenza tra quest'essere impersonale e il Dio vivente della Scrittura: « non potest probari deum esse vivum ». Non si può provare nemmeno che egli sia unico, né di conseguenza che l'universo dipenda da una sola causa, e nemmeno che dopo aver prodotto l'universo questa stessa causa continui ancora ad esistere. Se è cosí, non si può neanche provare che Dio sia presente ovunque con la sua essenza, né che Dio sia onnipotente, almeno nel senso assoluto ch'egli possa causare immediatamente e da solo ciò che egli causa con la mediazione delle cause seconde. In breve, come Duns Scoto stesso ha esplicitamente insegnato nei suoi scritti sicuramente autentici, i filosofi che analizzavano questi problemi con l'aiuto della sola ragione non hanno mai potuto elevarsi alla nozione cristiana di un Dio libero. Essi si sono fermati ad una prima causa necessaria, che produce necessariamente ed eternamente

un effetto primo ed unico, il quale effetto ne produce a sua volta parecchi altri in virtú della mescolanza di necessità e di possibilità che lo caratterizza. Dal primo essere fino al nostro mondo sublunare, tutto si concatena con una serie di relazioni causali necessarie, che non includono in alcun modo la presenza del Primo nelle lontane conseguenze del suo atto, ma invece escludono che egli possa intervenirvi con un'azione libera e immediata, come sempre può fare il Dio cristiano. Vi fu quindi sicuramente, dopo Duns Scoto, una critica della teologia naturale che Duns Scoto stesso ha abbozzato nelle sue opere autentiche, e che i *Theoremata* hanno condotto a termine ispirandosi a principi affini ai suoi. Questo fatto permette in primo luogo di constatare che ciò che comunemente si chiama lo «scetticismo filosofico» del XIV secolo non è né necessariamente né esclusivamente legato alla logica terminista di Ockham. Lo si vede infatti nascere qui, in una dottrina come quella di Duns Scoto, la cui ontologia dipende da Avicenna, e che, proprio perché parte dall'ontologia di Avicenna, sfocia nella teologia di Avicenna. Come stupirsene? Non era ad Avicenna, né ad Aristotele e nemmeno a Platone, ma alla Scrittura, che si erano ispirati i Padri del concilio di Nicea per definire il Dio della fede cristiana. Ed è questa stessa fede nella stessa Rivelazione fondata sulla stessa tradizione, che vediamo qui procedere alla critica della teologia naturale, come ben presto ispirerà la parallela critica di Ockham. Critica filosofica, certamente, ma provocata e condotta nei due casi in nome della teologia, per la teologia, da teologi che si ritengono informati sull'esatta competenza della ragione in questi argomenti, dopo che hanno letto Averroè e le proposizioni condannate a Parigi da Stefano Tempier.

Comunque stiano le cose su questo punto, lo scotismo non si sviluppò piú tardi nel senso di questa critica delle teologie naturali. I discepoli del Dottor Sottile si sono invece impegnati a completare la sintesi teologica del maestro combinando nel modo migliore le risorse della fede e della ragione. Le loro opere sono ancora insufficientemente conosciute; ma se ne sa abbastanza per avere il diritto di pensare che il loro studio rivelerà in parecchie di esse delle indivi-

dualità che hanno dato prova d'una originalità talvolta notevole per continuare lo sforzo di un maestro di genio la cui opera era stata prematuramente interrotta dalla morte. Per alcuni di loro, come Antonio Andrea (morto nel 1320) i cui scritti sono ancora mescolati con quelli dello stesso Scoto, è difficile determinare l'apporto personale. Bisogna aspettare che la storia letteraria abbia concluso il suo lavoro su questo punto. Per altri, come il francescano provenzale Francesco di Meyronnes (morto dopo il 1328), l'originalità si lascia discernere piú facilmente fin da adesso. Tra i suoi numerosi scritti citiamo dei commenti all'*Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie*, al *De interpretatione* e alla *Fisica* di Aristotele, un *Commento alle Sentenze*, dei *Quodlibeta* e una serie di trattati quasi tutti importanti per lo studio del suo pensiero filosofico: *De univocatione entis, Tractatus primi principii complexi, De trascendentibus, De relationibus, De signis naturae, De secundis intentionibus, De usu terminorum*. Infine, degli studi recenti (P. de Lapparent) hanno messo in luce l'importanza dei suoi scritti politici: il *Tractatus de principatu temporali*, la *Quaestio de subiectione* e il *Tractatus de principatu regni Siciliae* o questione XI d'un *Quodlibet* in sedici questioni. Si indica col titolo di *Conflatus* una seconda redazione riveduta e corretta dallo stesso autore, del I libro del suo *Commento alle Sentenze*.

Francesco di Meyronnes ha conosciuto personalmente Duns Scoto, di cui fu allievo durante il soggiorno di questo maestro a Parigi dal 1304 al 1307, ed è incontestabilmente rimasto suo discepolo, ma un discepolo che era egli stesso a sua volta maestro. Un celebre scotista del XV secolo, Guglielmo di Vaurouillon (morto nel 1464), dopo aver ricordato nello stile oratorio del tempo, la famosa «terna di dottori»: Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Duns Scoto, ne aggiunge subito una seconda: Francesco di Meyronnes, Enrico di Gand ed Egidio Romano. Osserviamo, a proposito di questo testo, che Guglielmo di Vaurouillon vi critica il difetto che aveva Francesco di Meyronnes di distinguere, dividere, argomentare, sempre in quattro punti, anche quando tre sarebbero bastati: «melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium». Fedele all'univocità dell'essere ed alla distinzione formale, i due bastioni dello scotismo,

Francesco ha fatto un uso personale e che aiuta grandemente a stabilirne il significato, della teoria dei « modi intrinseci dell'essere » di cui s'è visto il posto centrale che occupa nella teologia naturale di Duns Scoto. D'accordo con lo spirito profondo dell'ontologia del suo maestro, identifica l'essere con l'essenza, e partendo da quest'ultima, distingue tutta una serie di modi intrinseci disposti in gerarchia. L'essenza di Dio è posta in primo luogo come essenza; in secondo luogo essa è posta come « questa essenza qui »; in terzo luogo come questa essenza infinita, in quarto luogo come questa essenza infinita, realmente esistente. L'esistenza non è quindi altro in Dio, come d'altronde in tutto il resto, che un modo intrinseco dell'essenza; il che va inteso, nel senso forte, che l'essenza di Dio, presa puramente come essenza, non sia *ens per se*, ma che l'esistenza per sé è una modalità della sua essenza, non questa essenza stessa presa in quanto tale. Questo significava procedere su di una via autenticamente scotista, piú lontano di Duns Scoto. Invece, Francesco di Meyronnes resta al di qua del suo maestro in due punti importanti. Egli rifiuta assolutamente di ammettere che le Idee divine non siano formalmente identiche ed assolutamente coeterne a Dio. Francesco ritorna esplicitamente a sant'Agostino su questo punto, e Guglielmo di Vaurouillon, da buon conservatore dell'ortodossia scotista, gli rimprovererà vivacemente questa infedeltà a Duns Scoto. Essa d'altra parte si lega nel suo pensiero ad una seconda. Se Francesco di Meyronnes rifiuta di fare dell'idea un semplice « oggetto secondario » della conoscenza divina, è perché egli le attribuisce piú realtà di quella di un semplice *esse cognitum*. L'idea divina, quale egli la concepisce, sembra possedere un *esse essentiale* analogo a quello che Duns Scoto aveva criticato in Enrico di Gand. L'ontologia dell'essenza, comune alle due dottrine, gli permetteva di tradire qui l'una a vantaggio dell'altra, senza tuttavia rinnegarne lo spirito.

Una frase di Francesco di Meyronnes, sulla quale P. Duhem ha attirato l'attenzione, mostra quale travaglio allora si producesse nelle menti. Essa si trova nel suo *Commento alle Sentenze*, libro II, dist. 14. q. 5: « Un certo dottore dice che se la terra fosse in movimento e il cielo in riposo, questa dispo-

sizione sarebbe migliore. Ma questo è contestato dalla diversità dei movimenti nel cielo che non potrebbero essere conservati». Il movimento della terra non era quindi già piú considerato da tutti come un'assurdità, ma si vede che Francesco di Meyronnes resta fedele all'antica dottrina ed è un peccato che non abbia nominato questo sconosciuto dottore.

Gli scritti politici di Francesco di Meyronnes sono, in parte, opere di circostanza, legate alla difesa degli interessi del re Roberto di Napoli, ma egli ha preso lo spunto da questo litigio per esporre le sue idee sul problema della monarchia universale. Il loro interesse principale deriva dal fatto che, come recentemente si è sostenuto (P. de Lapparent), Francesco di Meyronnes sembra opporsi coscientemente, in esse, alla dottrina politica di Dante. Come l'autore della *Monarchia*, Francesco difende l'ideale di una società unica di tutti gli uomini uniti sotto l'autorità di un unico capo, ma, come già abbiamo constatato, essendo proprio di posizioni di questo tipo l'essere rovesciabili, Francesco rovescia la dottrina di Dante. Infatti se è vero che i beni temporali sono dati da Dio all'uomo in vista di fini spirituali, il temporale dev'essere sottomesso allo spirituale, cosicché il monarca universale deve essere il papa e non l'imperatore. Allo stesso modo che coloro che studiano la filosofia in vista della teologia filosofano piú facilmente di coloro che la studiano solo per se stessa, cosí anche l'autorità di colui che governa il temporale in vista dello spirituale supera quella del principe che governa il temporale solo per se stesso. Qui come altrove il problema politico è nel Medioevo soltanto un caso particolare del problema piú vasto dei rapporti della natura con la grazia, del temporale con lo spirituale.

I tratti fondamentali dello scotismo si ritrovano negli altri membri di un gruppo di Francescani la cui opera data dal XIV secolo. Nel suo *Commento alle Sentenze*, Giovanni di Bassoles (morto nel 1347) conserva la realtà dei generi e delle specie nel senso in cui l'intende Duns Scoto; non, come talvolta si dice impropriamente, quella degli universali, perché l'universalità, o predicabilità come tale, è opera del pensiero, ma quella delle nature o forme costitutive dell'essenza. «Genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem

essentia eius quod est per se in genere», dice Giovanni di Bassoles, «animalitas et rationalitas dicunt plures res», formule che fanno vedere come questo tipo di realismo implichi la distinzione formale dei costituenti metafisici dell'essenza. In teologia naturale, Giovanni di Bassoles impone al potere della ragione i limiti che le aveva assegnato Duns Scoto; che d'altronde saranno rispettati da tutti i suoi autentici discepoli, e che talvolta, a torto, si spiegano in loro con l'influenza di Ockham. Le ragioni per porre un essere assolutamente primo sono «valde probabiles et magis quam quaecumque rationes quae possunt adduci ad oppositum», ma non sono delle dimostrazioni perché si può negare con probabilità che sia impossibile un progresso delle cause all'infinito. Ci sono, fin da quest'epoca, degli scotisti di vaglia per ammettere la tesi dei *Theoremata*. L'unicità di Dio, la sua onnipotenza assoluta, la sua ubiquità, la sua presenza intima a tutte le cose, sono, per lui, come per Duns Scoto, altrettanti oggetti dei quali soltanto la fede ci assicura con certezza. Posizioni molto simili si ritrovano nel *Commento alle Sentenze* di Landolfo Caracciolo (morto nel 1351) e in quello del suo discepolo Ugo de Novo Castro, che si fa risalire a prima del 1317. Verso lo stesso periodo (nel 1320) Francesco di Marchia (Fr. Pignano o di Esculo) commentava a Parigi il testo di Pietro Lombardo e insegnava che è impossibile dimostrare rigorosamente l'immortalità dell'anima, sia *a priori* che *a posteriori*. Si vede quanto rapidamente questo atteggiamento si sia imposto nell'ambiente francescano, e si capisce piú facilmente che esso abbia raccolto cosí rapidamente tanti suffragi, se ci si ricorda che risale almeno a Guglielmo di Ware, prima che a Duns Scoto. Osserviamo che recenti ricerche (C. Michalski) attribuiscono a Francesco di Marchia l'onore di aver sviluppato la dottrina dell'*impetus* prima di Giovanni Buridano che, su questo punto, non avrebbe fatto che seguirlo. Soltanto la pubblicazione dei testi permetterà di verificare la verità di questa dipendenza e di misurarne l'estensione.

Alcuni spiriti originali già, secondo noi, si distaccano da questo gruppo, specialmente il francescano inglese Guglielmo d'Alnwick (morto nel 1332), di cui si sono pubblicate di recente delle interessantissime *Quaestiones de esse intelligibili*.

Difficilmente si potrebbe citare un modello piú perfetto di discussione dialettica, senza pignoleria superflua, ma rigorosamente completo, di un solo e medesimo problema. Alla fine dell'opera il problema è letteralmente esaurito. È vero che lo è anche il lettore. Ma almeno egli sa a cosa attenersi, e se resta insensibile alla perfezione tecnica di un simile stile intellettuale, non si può che dolersene per lui. Il problema discusso da Alnwick è quello del grado di realtà che si deve attribuire all'essere dell'oggetto conosciuto, in quanto precisamente esso non è che un oggetto conosciuto nel pensiero. La sua conclusione è che Duns Scoto gli ha proprio attribuito una specie di essere relativo, che sarebbe l'*esse cognitum*, ma che non si può trovare nessun senso intellegibile preciso a questa tesi. Il fatto di essere conosciuta non implica, nella cosa conosciuta, piú realtà della cosa stessa, come il fatto di rappresentare Cesare non implica nella statua di Cesare piú realtà di quanto vi sia in Cesare stesso. Dal punto di vista dell'intelletto l'essere di una pietra, in quanto da lui conosciuto, non è altro che quello dell'intelletto che la conosce. Questa conclusione, estesa al problema delle idee divine, conduce Guglielmo d'Alnwick a negare che esse abbiano, nell'intelletto divino, un essere intellegibile relativo (*esse secundum quid*) che sarebbe, se non creato, almeno prodotto. Questa libertà di giudizio giustifica il nome di *Scotista independens* che gli dà il suo editore. Fino a qui si scorge anzi piú l'indipendenza che lo scotista, ma anch'egli ammette che le prove dell'immortalità dell'anima non vadano oltre la semplice probabilità.

Un secondo nome, legittimamente collegato allo scotismo e la cui importanza continua ad aumentare, è quello del francescano Giovanni di Ripa (o Giovanni di Marchia) cosí chiamato dal monastero di Ripatransone. Gli si deve un *Commento alle Sentenze* e delle *Determinationes* (1354) di uno stile filosofico e teologico veramente originale. Il suo nome si trova citato, come quello di un maestro le cui opinioni meritano d'essere discusse, in Pietro d'Ailly (1350-1420), in Giovanni Gerson (1363-1429) e in Giovanni di Bâle (anteriore al 1365, secondo F. Ehrle). Le sole parti della sua opera che finora si siano studiate riguardano il problema teologico della conoscenza divina dei futuri contingenti (H. Schwamm),

ma si sa, da ricerche recenti, che Gerson gli attribuiva quattro delle proposizioni condannate nel 1362 sotto il nome di Luigi da Padova (A. Combes). Secondo questa testimonianza Giovanni di Ripa insegnava che le idee divine sono distinte non soltanto con una distinzione di ragione, come ammetteva Enrico di Gand, ma con una piú forte distinzione, tanto che l'una non sarebbe l'altra, e ciò *ex parte rei*. Le quattro proposizioni condannate nel 1362 di cui Gerson fa responsabile Giovanni di Ripa sono le seguenti:

Aliquid est Deus secundum suum esse reale, quod non est Deus secundum suum esse formale: quod aliquid intrinsecum in Deo sit contingens; volitio qua Deus vult A esse, non minus distinguitur a volitione qua Deus vult B esse quam distinguatur realiter a materia prima; quaelibet volitio qua Deus vult A esse, immense formaliter distinguitur a voluntate qua vult B esse.

Questi quattro punti, se non riassumono una dottrina, delimitano un segmento della sua curva. Qualunque altra cosa abbia insegnato, Giovanni di Ripa si collegherebbe con ciò alla tradizione che, oltre Duns Scoto, raggiunge il vecchio realismo delle essenze. Gerson lo classifica tra i *formalizantes*, e si capisce infatti che un formalismo dell'intelletto abbia potuto esprimersi in tesi di questo tipo: distinzione tra ciò che Dio è secondo il suo essere reale e ciò che Egli è secondo il suo essere formale, sussistenza formale in Dio di futuri contingenti come tali, distinzione formale delle volizioni divine, distinzione *ex parte rei* tra Dio e le sue Idee. In qual misura il pensiero personale di Giovanni di Ripa s'ispiri a quello di Duns Scoto, lo prolunghi indurendolo, e riparta da dottrine di cui Duns Scoto stesso aveva accolto solo parzialmente l'influenza e che esso avrebbe invece lasciato sviluppare liberamente in alcune loro virtualità, soltanto l'esplorazione metodica del *Commento* e delle *Determinationes* permetterà di giudicare.

Uno dei primi e fondamentali testimoni dell'autorità di cui godeva Giovanni di Ripa è Pietro di Candia (morto nel 1416); un francescano di origine cretese della quale un giorno s'è vantato per prendere le difese del suo compatriota Platone: « Cum Plato fuisset Graecorum peritissimus, et ego qui sum

suae regioni vicinus, iure patriae debeo pro compatriota pugnare ». Ebbe cosí occasione di assicurare che, secondo Platone, le Idee sono delle forme sussistenti fuori delle cose, nel pensiero divino, dove esse concorrono nella sua identità benché conservino completamente le loro irriducibili differenze formali (« habentes identicum concursum, suas tamen formalitates indelebiles penitus retinentes ». È vero, egli aggiungerà, che anche Aristotele è un greco, e che egli dice il contrario, ma poiché bisogna scegliere tra due amici, vinca la verità! D'altronde, conclude Pietro, se io volessi difendere tutti i miei compatrioti, spesso m'impiglierei nelle reti della contraddizione, perché le dispute sono frequenti tra vicini.

Questo è il tono usuale di questo greco amabile, disinvolto, spiritoso e d'una cortese ironia nella discussione. Baccelliere in teologia all'università di Oxford, maestro di teologia all'università di Parigi (1378-1381), successivamente vescovo di Piacenza e di Vicenza, poi arcivescovo di Milano, finí con l'essere eletto papa il 26 giugno 1409, e prese il nome di Alessandro V. Carriere di questo tipo implicano una certa diplomazia, e abbiamo appena visto che Pietro di Candia non ne era privo, anche come teologo. Il suo *Commento*, in cui abbondano i nomi propri, ce lo mostra arbitro in ogni aspetto delle controversie che impegnavano Ockham e i suoi discepoli, Duns Scoto e i suoi sostenitori, senza dimenticare Giovanni di Ripa, la cui dottrina sui futuri contingenti, egli assicura, non fa che riprendere quella di Scoto con piú dettagli. L'abbiamo visto fare di Platone un *formalizans* suo malgrado, e la maniera in cui egli concepisce la distinzione delle Idee in Dio avvicinerebbe lui stesso a questa scuola. Ma è mai appartenuto ad una scuola Pietro di Candia? Ciò significherebbe ammettere che egli ha preso la filosofia piú sul serio di quanto egli stesso non inviti a pensare. Dinanzi al conflitto ormai dichiarato tra lo scotismo e l'occamismo, Pietro di Candia vede chiaramente in che cosa i modi di pensare dei due maestri differiscano l'uno dall'altro e anche, talvolta, da quello dei loro seguaci. Parlando della dottrina avicenniana della « natura comune » (« equinitas est tantum equinitas »), osserva con grande perspicacia che l'opposizione di Ockham e di Scoto su questo punto fondamentale è soprat-

tutto nel loro metodo (*in modo investigandi*), poiché Ockham procede da logico e Duns Scoto da metafisico (« unus namque procedit logice et alius metaphysice »). Ed ecco il meglio della sua osservazione sempre valida per quelli che vogliono interpretare queste dottrine: « È nondimeno vero che alcuni, studiando la dottrina del Dottor Sottile senza il fondamento della logica, e non comprendendo il suo modo di analizzare i problemi, hanno dichiarato che essi intendevano [questa natura comune come astratta] nella realtà, il che non è vero ». Questa agilità di mente non è da dottrinario. E anche se ulteriori ricerche dovessero portare ad attribuirgli qualcosa che assomigli ad un sistema, questo è un punto del suo pensiero che si rifiuterà di lasciarsi unificare. Duns Scoto aveva insegnato che le differenze ultime dell'essere non sono contenute sotto di esso che virtualmente e denominativamente, il che Pietro di Candia sostiene a sua volta all'inizio del suo *Commento*; ma nel corso di questo stesso commento, egli sostiene, in seguito, che le differenze ultime dell'essere vi sono formalmente ed essenzialmente contenute, ed egli stesso fa notare che su ciò si contraddice, e lo sa: « Se io qui sostengo il contrario, non è perché io consideri l'uno piú vero dell'altro, ma per illustrare parecchi modi di raggiungere il problema, per la comodità di quelli che vogliono mangiare ora pane, ora formaggio ». Ne andava, notiamolo, di tutta la dottrina dell'univocità scotiana, con la metafisica e la teologia che essa sostiene. Questo papa rimarrà forse nella storia delle idee come uno dei primi testimoni di una stanchezza speculativa di cui, verso la fine del XIV secolo, incominciano a moltiplicarsi i segni.

Allo stesso modo che l'influenza diffusa della critica di Scoto s'è combinata talvolta con quella della critica occamista, il suo realismo della forma ha rinforzato talvolta delle metafisiche e delle teologie il cui realismo s'apparentava al suo. Per il poco che attualmente si sa delle sue dottrine, il francescano Walter Chatton ha criticato nel suo *Commento* a Pietro Lombardo ciò che egli considerava la teoria occamista degli universali, che forse confonde con quella di Pietro Aureolo. Ogni interposizione di un *esse objectivum* tra le cose e l'intelletto gli sembrava rendere impossibile la forma-

zione di giudizi veri, capaci di conseguire il reale. Il solo essere obiettivo della cosa vista era quindi, per lui, l'essere della cosa vista stessa. Ma si poteva essere francescani e realisti senza essere scotisti. Il fatto che Chatton non trovi argomenti dimostrativi per l'unicità di Dio potrebbe collegarlo a Guglielmo di Ware o al Maimonide, come a Duns Scoto, forse anche semplicemente alle sue letture personali di Aristotele. Lo stesso rilievo varrebbe per Walter Burleigh (*Burlaeus*, morto dopo il 1343). Nel suo *Commento* alla *Fisica* di Aristotele, egli fa osservare, a proposito del libro VII, che non ha mai capito come la dimostrazione che vi si trova potesse bastare a provare un primo motore immobile. Essa non basta infatti, e non pretende neanche di bastarvi, se si tratta di un solo primo motore immobile. L'osservazione può provare che Burleigh, che è l'autore di un *De vitis et moribus philosophorum* ispirato da Diogene Laerzio, aveva doti di storico della filosofia. La sua opera, molto estesa, comprende parecchi trattati di logica (*De puritate artis logicae*, *Obligationes*, *Sophismata*), dei commenti all'*Organon* di Aristotele e al *Liber sex principiorum* e parecchi trattati di filosofia (*De materia et forma*, *De intensione et remissione formarum*, *De potentiis animae*, *De fluxu et refluxu maris Anglicani*). Se è vero che egli ha insegnato ad Oxford nel 1301 (C. Michalski), il suo realismo fu assolutamente spontaneo e i logici « moderni » che egli criticava non potevano includere Ockham. Burleigh sosteneva contro di loro due proposizioni fondamentali: « quod universalia de genere substantiae sunt extra animam », e « quod propositio componitur ex rebus extra animam ». Il realismo degli universali sopravviveva dunque allora, indipendentemente dall'interpretazione che ne ha dato Duns Scoto.

Il caso del francescano di Oxford Giovanni di Rodington è piú complesso. Influenzato da Francesco di Marchia, e forse direttamente da Duns Scoto, egli si distacca tuttavia dal Dottor Sottile su almeno un punto importante. Giovanni di Rodington conserva, in pieno XIV secolo, l'antico agostinismo dell'illuminazione divina, e lo fa negli stessi termini (*cognoscere certitudinaliter*) di cui s'erano serviti i maestri francescani del XIII secolo. Non è forse necessario, quindi, invocare delle influenze occamiste per spiegare la sua critica della

conoscenza naturale. Se si ammette che ogni conoscenza certa esige l'illuminazione dell'intelletto da parte delle Idee divine, si ammette con ciò stesso che, senza questa illuminazione, nessuna conoscenza certa sarebbe possibile. I francescani del XIII secolo avevano tratto essi stessi la conseguenza che il fondamento della nostra scienza naturale è teologico, e che le idee divine ne sono la causa molto piú che non lo siano gli oggetti. Giovanni di Rodington s'ispira ad un principio analogo per distinguere tre generi di conoscenza e di certezza (C. Michalski): quella le cui conclusioni si fondano su delle ragioni piú forti delle ragioni contrarie, o probabilità; quella le cui ragioni sono cosí evidenti che l'intelletto non può non consentirvi nel momento stesso che vi si applica; quella infine la cui evidenza è tale da escludere generalmente ogni dubbio, e che è possibile soltanto per l'illuminazione divina: « per ipsas Rationes omnia cognoscimus, quia per Deum omnia cognoscimus, et nihil cognoscimus certitudinaliter nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam nisi per illustrationem Dei ». Sarebbe estremamente interessante sapere se la critica filosofica di Giovanni di Rodington coabiti semplicemente con questo principio, o se ne derivi in qualche grado. Comunque sia, le sue conclusioni su questo punto assomigliano assai a quelle di tanti altri cui Averroè aveva aperto gli occhi su Aristotele: impossibile provare che Dio conosca qualcosa di diverso da se stesso, né che egli sia *infinitus in vigore* (benché le ragioni di Duns Scoto in favore di questa tesi siano piú probabili delle ragioni contrarie), né che egli sia onnipotente, unico, perfetto, creatore *ex nihilo*, e poiché la prova dell'esistenza di Dio implica la nozione di creazione, non si può dimostrare con assoluta certezza che Dio esista. La difficoltà fondamentale resta qui la stessa: l'oppositore irriducibile (*protervus*) potrebbe sempre obiettare la possibilità di un progresso all'infinito nelle cause della stessa specie. La monotonia stessa di queste conclusioni è istruttiva; bisogna subirla di buon grado se si vuole cogliere il XIV secolo tale quale è stato.

Ancor piú deluso della filosofia è l'agostiniano Ugolino Malabranca (Hugolinus Malabranca de Orvieto), contempo-

raneo di Giovanni di Ripa, anche lui autore di un *Commento* ancora inedito alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Egli considera la filosofia come una trama di errori: « philosophia proprie loquendo non est scientia sed mixtura falsorum »; la filosofia si serve solo di mezzi di prova falsi, o semplicemente probabili, o inadatti al loro oggetto, e per questo le sue conclusioni non sono mai le stesse di quelle della teologia. Anche quando Aristotele dice *Deus est*, la sua formula non ha lo stesso significato che nel pensiero di un teologo, perché questi comprende *Deus* come significante la Trinità e *est* come significante l'infinito. Tutta la psicologia di Aristotele si fonda sull'ipotesi che l'anima sia materia prima; tutto ciò che egli dice dell'anima diventa falso per la sola falsità di questa supposizione. E che cosa dice della sua morale? Essa è falsa per la maggior parte, e, laddove non lo è, essa è senza valore, perché Aristotele non ha conosciuto che dei simulacri di virtú e non ha saputo porre le vere regole del bene. Donde questa conclusione: «De Ethica dico quod superflua est fidelibus». I fedeli hanno la fede, ed essa è loro sufficiente. Si è giustamente osservato (C. Michalski) che questa critica dei filosofi si collega direttamente alla tesi agostiniana dell'illuminazione. Riferendosi esplicitamente a sant'Agostino, che egli tuttavia interpreta in un linguaggio diverso dal suo, Ugolino fa di Dio stesso l'*intellectus agens* che illumina ed assiste *formaliter* il nostro intelletto. È ciò che gli permette di spiegare che, malgrado tutto, i filosofi talvolta hanno detto delle cose giuste. Indubbiamente essi hanno potuto ispirarsi alla Bibbia, ma la miglior spiegazione è che essi ricevettero un'illuminazione speciale da Dio che ha rivelato loro queste verità. Osserviamo che qui Ugolino segue Enrico di Gand, come altrove, in ciò che egli dice della luce propria del teologo (*lumen theologicum*). L'opera del dottore di Gand di cui troveremo il segno in quella dell'agostiniano averroizzante Fitz Ralph non è stata dunque forse cosí completamente trascurata nel XIV secolo come in genere si pensa.

Completamente differente, e di ben altra portata per le sue conseguenze storiche, è la corrente di idee che nasce dall'opera di Tommaso Bradwardine, maestro all'università di Oxford, morto il 26 agosto 1349. Una parte della sua opera

continua brillantemente la tradizione scientifica dell'Oxford del XIII secolo con una serie di trattati di matematica, di cinetica e di astronomia: *De arithmetica practica*; *De geometria speculativa*, *De continuo*, *De proportionibus velocitatum*, *De velocitate motuum*, *Tabulae astronomicae*; ma è soprattutto con la sua opera teologica che egli ha influenzato il XIV secolo, e principalmente col suo celebre trattato *De causa Dei*, per molto tempo fatto risalire al 1344, ma che attualmente si tende a riportare a prima del 1335 (C. Michalski). La teologia di Bradwardine non esce dalle posizioni comunemente accettate nel XIII secolo, almeno finché si tratta di Dio preso in se stesso e dei suoi attributi. La sua dottrina si deduce dalla nozione di Dio concepito come l'essere supremamente perfetto, di cui egli stabilisce in primo luogo che il concetto ne è logicamente possibile, cioè che esso non implica nessuna contraddizione. A questo primo fondamento si aggiunge questo secondo, che per il momento egli si limita a postulare: non si risale all'infinito negli esseri, ma in ogni genere c'è un principio. Applicando con un rigore assolutamente matematico questi principi al problema degli atti volontari umani, Bradwardine arriva a porre la volontà di Dio come loro prima causa efficiente, non solo sufficiente, ma anche in certo modo necessitante. Dio può determinare necessariamente ogni volontà creata a compiere un atto libero. Perché un atto sia libero occorre ed è sufficiente che quest'atto non sia determinato da cause seconde, ma non è necessario, e nemmeno possibile, ch'esso non sia necessariamente soggetto alla causa prima che è Dio. Questo « determinismo teologico », come lo si è chiamato, ha trovato numerose eco nel XIV secolo, specialmente in Roberto Holkot e Giovanni di Mirecourt, ma anche qui bisogna guardarsi dal considerare come derivata da un'altra ogni dottrina che con essa concordi. Le tesi alle quali Bradwardine ha dato la chiarezza ed il rigore di una deduzione quasi matematica vengono da piú lontano di lui, e alcuni dei suoi successori possono aver attinto alle sue fonti. Detto questo, non si contesta in alcun modo che egli abbia esercitato un'influenza profonda. È pensando al *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, che Leibniz scriverà nella sua *Teodicea* (I 67): « Io sono

ben lontano dai sentimenti di Bradwardine, di Wycliff, di Hobbes e di Spinoza che insegnano, sembra, questa necessità assolutamente matematica ». Il nome di Wycliff, che qui segue quello di Bradwardine, è, da solo, un prezioso suggerimento, non solo in ragione del determinismo teologico che il riformatore inglese ha insegnato a sua volta, ma perché Wycliff fu un filosofo e un teologo insieme, lo fu da realista e il suo realismo delle idee ha trovato in altri riformatori i sostenitori piú risoluti.

C'è tutto un intrico metafisico di cui resta ancora da dipanare la matassa, perché fino a qui non s'è studiato, di Wycliff, filosofo, che il *Tractatus de logica*, mentre il segreto della storia è forse contenuto nel suo trattato ancora inedito *De ideis*. Questa storia, d'altra parte, è un dramma perché essa sfociò nel rogo di Gerolamo da Praga e di Giovanni Huss. Giovanni Gerson attira con vigore la nostra attenzione su questo tragico epilogo nel suo *De concordia metaphysicae cum logica*, nel punto in cui, parlando di quelli che pongono gli universali reali fuori dell'anima in un altro luogo e diversamente che in Dio, aggiunge questo commento: « La tesi di universali reali di questo tipo è stata molto di recente condannata dal sacro concilio di Costanza, contro Huss, Gerolamo di Praga, bruciati, e chi reca questa testimonianza l'ha visto e sentito ». Il poco che si sa, d'altronde, del realismo metafisico di Wycliff fa desiderare che si discuta in modo piú preciso il problema dei rapporti che possono aver legato Huss a Wycliff. Bisognerà ancora usar prudenza nello stabilire il punto di partenza di questa linea storica, se esiste. Si è già parlato di Duns Scoto e delle sue *formalitates*: non è impossibile, ma in lui non si troveranno gli *universalia realia* tali quali furono condannati dal Concilio di Costanza, e si troveranno delle *formalitates* in molti altri oltre che in lui.

II - DA GIACOMO DI METZ A GUIDO TERRENA

« La Scolastica incomincia a diventare interessante dopo Tommaso d'Aquino ». Citando questa battuta di Hans Meyer, P. Bayerschmidt aggiunge che, effettivamente, « con la sua

concezione geniale della filosofia e della teologia, Tommaso d'Aquino sottopose al suo tempo dei problemi che toccarono lo spirito dell'Occidente come una bacchetta magica e lo spinsero a portare a fondo la ricerca». Questa influenza di san Tommaso è incontestabile, specialmente in certi ambienti, ma essa non fu cosí generalizzata come il posto che oggi egli occupa nella storia della filosofia ci invita a credere. Egli fu indubbiamente una figura di rilievo agli occhi delle generazioni che seguirono immediatamente la sua; l'Ordine domenicano adottò la sua dottrina ed una scuola importante si dedicò a difenderla, a spiegarla, a diffonderla, ma coloro che rappresentarono tendenze diverse non si fecero riguardo, all'occasione, di criticarlo. Ci sono state anche, fin dalla fine del XIII secolo, supremo omaggio all'avversario, delle opere scritte espressamente per questo. Il *Correctorium fratris Thomae*, scritto verso il 1278 dal francescano Guglielmo della Mare, e che provocherà la replica del *Correctorium corruptorii fratris Thomae*, ne è il prototipo. Tuttavia, piú si conoscono gli autori immediatamente posteriori a san Tommaso, piú si osserva che il loro pensiero non si definisce principalmente in opposizione al suo. Spesso si direbbe che essi esitino a seguirlo fino in fondo nelle nuove vie che egli ha imboccato ancora trattenuti dagli scrupoli agostiniani di cui non possono completamente liberarsi. Se la storia della teologia fosse piú progredita di quello che è, essa forse permetterebbe di vedere quale importante ruolo abbia avuto in questa storia il problema della Trinità. Psicologia, rapporto delle facoltà con l'essenza dell'anima e delle facoltà tra loro, natura della parola mentale e della sua generazione da parte dell'intelletto, non uno di questi problemi, e se ne potrebbero citare altri, in cui un teologo non avvertisse immediatamente che l'esposizione del dogma trinitario veniva ad essere direttamente interessata.

Queste esitazioni sono percettibili all'inizio del XIV secolo anche in alcuni domenicani, che tuttavia la disciplina dell'Ordine avrebbero dovuto unire alle posizioni fondamentali di san Tommaso. È di questo numero Giacomo di Metz che commentò due volte le *Sentenze*, tra il 1295 e il 1302, e il cui *Commento* esiste ancora in due redazioni (J. Koch).

Né nell'una, né nell'altra egli si risolve a prender partito trattando della distinzione di essenza ed esistenza. Giacomo di Metz conosce gli argomenti di Egidio Romano, ma essi non bastano a deciderlo. Invece egli risolve contro san Tommaso il problema dell'individuazione. È la forma a dare unità alla materia: come potrebbe quindi la materia individuare la forma? Non c'è individualità che dove c'è sostanza; l'individualità presuppone dunque la sostanzialità, e come è la forma a costituire la sostanza, è ancora essa che costituisce l'individualità. Trattando della conoscenza intellettuale, Giacomo di Metz ammette la necessità delle specie per la conoscenza degli oggetti materiali, ma non per quella di Dio e degli esseri immateriali. D'altra parte egli non pretende di essere l'inventore di questo espediente, ma lo adotta e anche si congratula con quelli che l'hanno trovato perché cosí soddisfano contemporaneamente le esigenze di Aristotele e quelle di Agostino: «Et sic salvant multa, scilicet recursum ad phantasmata et dicta doctorum». Anche dove è necessario l'intervento delle specie sensibili bisogna che l'intelletto agente conferisca all'impressione materiale che ne risulta (*phantasma*) una virtú spirituale che le permetta di agire sull'intelletto. L'intelletto agente e il fantasma agiscono allora di concerto sull'intelletto possibile, come due uomini che insieme tirano a braccia una barca. L'atto di conoscenza prodotto in questo modo costituisce la parola mentale (*verbum mentis*). Questa non è dunque, come in san Tommaso, un effetto dell'atto di conoscenza, ma è questo stesso atto. Le infedeltà di Giacomo di Metz alla dottrina tomista erano troppo gravi (e lo erano ancor piú in teologia) per non attirargli dei rimproveri. Il domenicano Herveo de Nedéllec (Herveus Natalis) compose, tra il 1302 e il 1307, un *Correctorium fratris Jacobi Metensis* ugualmente interessante per determinare il pensiero esatto di Giacomo di Metz e di Herveo stesso, che non è sempre perfettamente identico a quello di san Tommaso d'Aquino. L'erudito al quale si deve pressoché tutto ciò che attualmente si sa di Giacomo di Metz (J. Koch) ha quindi delle buone basi per dire di questo dottore: «Egli non è tomista e non voleva esserlo». Non è nemmeno un antitomista, ma piuttosto una persona il cui pensiero deriva

da una fonte diversa dal tomismo, su almeno un punto da Enrico di Gand, ma soprattutto, ci garantisce lo stesso storico, da Pietro d'Alvernia. Se è vero, noi coglieremmo qui un'importante filiazione storica: Pietro d'Alvernia, Giacomo di Metz, Durando di San Porziano

Quest'ultimo maestro domenicano, che col suo *Commento alle Sentenze* si procurò tante difficoltà all'interno del suo Ordine, fu nondimeno una notevole personalità ecclesiastica. Incaricato di una missione diplomatica dal papa Giovanni XXII, ne fu ricompensato con il vescovato di Limoux (1317), titolo veramente singolare poiché nessuno l'aveva avuto prima di lui, né doveva averlo in seguito. Egli del resto lo lasciò ben presto per quello di vescovo di Puy (1318), poi di Meaux (1326), e morí nel 1334. Il solo torto di Durando agli occhi del suo Ordine è quello di non essere stato tomista, e di averlo detto, in un'epoca in cui san Tommaso ne era già il Dottore ufficiale. Delle tre successive redazioni del suo *Commento alle Sentenze*, la prima è quella in cui egli espose piú francamente il suo pensiero e che gli valse un primo avvertimento da parte dell'Ordine; egli scrisse allora una seconda redazione della sua opera, espurgata dalle proposizioni sospette, ma la prima continuava a circolare, ed una commissione presieduta da Herveo di Nedéllec censurò 91 articoli estratti da questa opera (1314). Durando si difese con delle *Excusationes*, ma Herveo replicò con delle *Reprobationes excusationum Durandi*, e lo perseguitò ancora con tenacia attaccando un *Quodlibet* disputato di Durando ad Avignone, durante l'Avvento del 1314. Poiché nessuna delle sue ritrattazioni sembrava sufficiente, il Capitolo generale dell'Ordine di Montpellier (1316) chiese che si rimediasse ai suoi errori; di conseguenza Pietro della Palude e Giovanni da Napoli compilarono una lista di 235 articoli sui quali Durando s'allontanava da san Tommaso; ma Durando, nella terza redazione del suo *Commento* (tra il 1317 e il 1327), ritornò parzialmente alle sue prime posizioni, che senza dubbio non aveva mai rinnegato in cuor suo. Dopo essere stato oggetto di tante censure, egli ebbe la consolazione di appartenere piú tardi (1326), in qualità di vescovo di Meaux, alla commissione che censurò 51 articoli estratti dal *Commento alle Sentenze* di

Guglielmo d'Ockham, ma doveva essere di nuovo egli stesso censurato nel 1333, e questa volta da una commissione pontificia, per il suo trattato *De visione Dei*, sulla visione di Dio che hanno le anime sante prima del giudizio universale. Egli era del resto uno spirito indipendente e preoccupato della sua libertà filosofica. Egli riteneva che in tutto ciò che non è articolo di fede, conviene fondarsi sulla ragione piuttosto che sull'autorità di un qualunque dottore, per celebre e riverito che sia; si deve tenere poco conto dell'autorità umana quando essa contraddice l'evidenza della ragione: «et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas». Con un simile principio, e quando non si è d'accordo con il dottore ufficiale del proprio Ordine, non si muore unanimemente rimpianti. Donde l'amabile epitaffio che fu posto, si dice, per ornare la tomba del vescovo di Meaux: «Qui giace il duro Durando sotto il marmo duro; s'egli meriti la salvezza o no, io non so e non me ne curo».

> Durus Durandus jacet hic sub marmore duro;
> an sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

Uno dei problemi filosofici sui quali si può sempre sperare che un teologo si sia pronunciato è quello della natura della relazione e del suo rapporto con l'essere relativo. Il problema teologico delle relazioni tra le persone divine in seno alla Trinità ne imponeva lo studio. Enrico di Gand aveva risolto il problema, dopo qualche esitazione, con la sua teoria dei tre modi dell'essere. L'essere, reale o possibile, non può essere che o in sé (sostanza) o in altro (accidente) o in rapporto ad un altro (relazione): «aut in se, aut in alio, aut ad aliud», cioè «in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando». L'espressione stessa di cui Enrico di Gand si serve per caratterizzare la relazione fa vedere che egli la concepisce come una specie di tendenza interna di un essere a rapportarsi ad un altro: *ad aliud inclinando*, ed è per questo, d'altronde, che l'essere della relazione si riduce per lui sia a quello della sostanza, sia a quello dell'accidente. Una relazione è quindi sempre, per lui, in ciò che essa ha di essere reale, una sostanza o un accidente presi nella loro tendenza

verso un altro essere. Poiché i soli accidenti reali sono la quantità e la qualità, in Enrico di Gand la relazione comprende la sostanza, la quantità o la qualità prese nelle loro diverse tendenze verso altro. Cosí, per lui, si giustificano le dieci categorie di Aristotele: sostanza, qualità e quantità (accidenti), poi la relazione che si suddivide in sei categorie (azione, passione, luogo, tempo, situazione, modo di essere). Questa distinzione fondamentale dei tre modi dell'essere e, di conseguenza, delle categorie, si ritrova in Giacomo di Metz, che ne deduce, con Enrico di Gand, che la relazione non ha essere proprio, tranne quello del relativo. La stessa dottrina si ritrova, infine, in Durando di San Porziano. Partendo dalla distinzione dei tre *modi essendi*, e constatando che la loro distinzione è reale, e non di semplice ragione, ma che tuttavia questi modi non sono delle cose, egli ne deduce che la relazione è un modo di essere distinto dal suo fondamento, ma non si compone con esso come una cosa con un'altra cosa. C'è dunque distinzione reale tra il soggetto e la sua relazione, benché la relazione non sia che il soggetto stesso nella sua esigenza interna di un rapporto con altro. La maggior parte delle relazioni sono soltanto nel pensiero (somiglianza e differenza, eguaglianza ed ineguaglianza, ecc.); una sola è reale, cioè l'esigenza reale di altro in un essere, ed è la causalità.

Durando di San Porziano concepisce l'uomo come l'unione del corpo e dell'anima che ne è la forma, ma questa nozione di un'anima forma, cosí lenta a farsi accettare dai pensatori cristiani, determina in lui l'effetto che i suoi avversari avevano previsto e temuto: essa rende difficile concepire l'immortalità dell'anima. Duns Scoto giudicava indimostrabile quest'ultima tesi; Durando ritiene che sia perlomeno difficile dimostrarla rigorosamente. Il primo oggetto che sia proporzionato ad una simile anima è il sensibile; per questo l'anima non si conosce essa stessa mediante la sua essenza. Perché l'intelletto eserciti il suo atto d'intellezione, basta che la cosa intellegibile gli sia obiettivamente presente, sia in se stessa, sia secondo qualcosa che la rappresenti. In un tale atto, l'intelletto è la vera causa, non essendo lo stesso oggetto che una causa *sine qua non*. Si vedrà che, per capire Durando, bisogna capire queste due proposizioni nel loro pieno significato.

Dicendo che la vera causa della conoscenza è l'intelletto, si vuol dire che è l'intelletto stesso, e non la sua operazione, che la causa. Allo stesso modo che *lume* e *illuminare* significano la stessa cosa in forma di sostantivo e in forma di verbo, cosí anche e ancor piú, poiché si tratta allora di operazioni immanenti, sentire e intendere sono realmente identici al senso e all'intelletto: « sentire et intelligere sunt actus intramanentes, ergo sunt idem realiter quod sensus et intellectus ». Durando insiste tanto perché la causa della conoscenza sia l'atto primo (senso, intelligenza) e non l'atto secondo (la loro operazione), perché egli vuole opporsi a coloro per i quali l'intellezione non è un atto, ma piuttosto il fatto di avere in sé la forma dell'oggetto conoscente:

Dire che intendere non è soltanto avere un intelletto, ma per questo intelletto, avere una certa altra forma che è precisamente il fatto di intendere, è come se si dicesse che riscaldare non significa avere caldo, ma per il caldo avere un'altra forma che è precisamente il fatto di riscaldare, il che è ridicolo.

C'è qui un modo di ragionare che distruggerà progressivamente il campo delle « forme » aristoteliche nel corso del XIV secolo. Per finire di distruggerle, il XVII secolo non avrà che da rimpiazzarle.

Non c'è dunque né distinzione né composizione possibile tra una facoltà e le sue operazioni. L'intelletto non è piú perfetto mentre conosce di quanto non lo fosse prima di esercitare quest'atto. Esso stesso non cambia; il fatto che esso conosca o no dipende semplicemente dalla presenza o dall'assenza di un oggetto intellegibile. È qui dunque che interviene l'oggetto, ma semplicemente come causa *sine qua non*. L'intelletto è la facoltà di intendere, intendere è la facoltà dell'intelletto; ed entrambi sono tali solo in rapporto all'intellegibile, la cui presenza è sufficiente perché l'intelletto non sia piú soltanto una possibilità di conoscere, ma una conoscenza in atto: « propter quod habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intellegibile actu praesens ». E ciò che è vero dell'intellezione lo è anche della sensazione. Come Agostino spiega nel suo *De musica* (VI 5), gli oggetti corporei non agiscono sull'anima, ma sul corpo, e poiché

l'anima è presente agli organi sensibili, questa modificazione corporea non le sfugge. Ciò che Agostino insegna del senso è egualmente vero dell'intelletto: la presenza degli intellegibili non sfugge ad esso, ed è tutto ciò che avviene quando li conosce. Per spiegare questa presenza degli oggetti all'anima, non è necessario del resto fare intervenire delle specie intellegibili. Perché essa sia obiettivamente (cioè a titolo di oggetto) nell'intelletto, basta che, con la mediazione dell'immagine sensibile che l'anima se ne forma, la cosa dia all'atto dell'intelletto il contenuto di cui quest'ultimo ha bisogno per conoscere. Ciò che il senso e l'immaginazione affidano cosí all'intelletto appartiene al singolo, ma alcuni esseri singoli hanno qualcosa di comune, che si può attribuire loro allo stesso modo e nello stesso senso. Questa *ratio* comune esiste veramente nelle cose, ma il lavoro dell'intelletto consiste proprio nel conferire l'unità di una nozione universale a quello che c'è di comune nelle essenze di una pluralità di oggetti della stessa specie. L'universale è quindi un'unità logica il cui fondamento è nella realtà. Ridotta cosí la conoscenza all'apprendimento diretto dell'intellegibile da parte dell'intelletto, Durando non deve piú definire la verità come l'adeguarsi di un intelletto alla cosa di cui esso forma in sé il concetto, che è un adeguarsi dello stesso all'altro; essa si riduce per lui ad un adeguarsi dell'identico all'identico, cioè alla relazione della cosa in quanto conosciuta alla cosa in quanto reale. C'è conoscenza vera ogni volta che la cosa in quanto conosciuta è identica alla cosa in quanto è. Aggiungiamo che, presa in quanto è, la cosa reale stessa ha la propria verità, che è, come aveva insegnato sant'Anselmo, l'accordo di ciò che essa è in se stessa con ciò che essa è come idea in Dio. Durando dà spesso l'impressione di un agostiniano alla ricerca di formule nel linguaggio di Aristotele e di Tommaso d'Aquino.

Pietro Aureolo (Pietro d'Auriole, Petrus Aureoli), originario dei dintorni di Gourdon, frate minore, maestro di teologia all'università di Parigi, arcivescovo di Aix-en-Provence nel 1321 e morto nel 1322, fu anch'egli un personaggio notevole, un pensatore molto personale ed un critico acuto della maggior parte dei filosofi e teologi che l'avevano pre-

ceduto. Autore di un *Tractatus de principiis* e di un *Commento alle Sentenze*, ha attaccato in particolare san Bonaventura, san Tommaso e Duns Scoto, dando prova cosí della stessa indifferenza di Ruggero Bacone riguardo allo spirito di unità dell'Ordine in materia dottrinale. La sua critica, come quella di Durando di San Porziano, non è d'altronde che la reazione del tutto naturale di un pensiero costruttivo che cerca di definirsi opponendosi. Ricerche recenti (C. Michalski) hanno portato a segnalare, come una delle fonti della sua dottrina della conoscenza, quella del francescano Giacomo d'Ascoli (de Esculo); ma quest'ultima è ancora troppo poco conosciuta perché si possa esser certi della cosa.

D'accordo con l'aristotelismo classico, e contro ciò che aveva sostenuto Duns Scoto, Pietro Aureolo rifiuta alla materia ogni attualità. Dio stesso non potrebbe creare la materia separata da ogni forma. Inversamente, e il punto è importante, egli ritiene che la forma non possa né esistere né essere concepita separatamente dalla materia. Essere atto di una materia le è essenziale, non potrebbe quindi esserci forma là dove non ci sia materia da informare. Questa è, egli assicura, la dottrina di Aristotele e di Averroè, ed egli intende attenervisi. Questo principio gli renderà estremamente difficile risolvere il problema dell'unione dell'anima e del corpo senza urtare il dogma cristiano. Da una parte, il concilio di Vienna aveva appena decretato (1311-1312) che la sostanza dell'anima razionale o intellettiva è veramente e per sé forma del corpo umano; d'altra parte per Pietro Aureolo, ogni forma è inseparabile dalla sua materia. Prestando al concilio di Vienna la sua concezione della forma, egli conclude che si è tenuti a credere, in virtú di questo «nuovo decreto», che l'anima è forma del corpo «come le altre forme o le altre anime». Interpretata alla lettera, ed intesa in questo senso, questa formula renderebbe inconcepibile non soltanto l'immortalità dell'anima che in effetti non è evidente, ma anche il semplice fatto della conoscenza intellettuale che tutti possono constatare.

Per uscire dall'imbarazzo, Aureolo osserva in primo luogo che i Padri della Chiesa sono di opinione diversa da quella del concilio; molti tra loro sembrano dire esplicita-

mente che l'anima è una sostanza distinta dal corpo come una natura lo è da un'altra natura. Tuttavia bisogna accettare la decisione completamente nuova del concilio; ma se il concilio ci obbliga a credere che « l'anima è forma del corpo nel modo delle altre forme », non ci obbliga né a capirlo, e nemmeno a credere che si possa capirlo. E dopo tutto, perché un concilio dovrebbe definire una verità filosofica accessibile alla sola ragione? Si è tenuti a credere il dogma della Trinità, non a poterlo capire. Diciamo dunque, dato che cosí vuole il concilio,

che l'anima è la pura attuazione e formazione del corpo, allo stesso modo che lo sono le altre forme, e che, come non c'è da cercare per quale causa un'unità risulti dalla cera e dalla sua figura, cosí non c'è ragione di cercare per quale causa un'unità risulti dall'anima e dal corpo, e che quindi l'anima è cosí un puro atto di perfezione della materia, come la figura lo è della cera.

Bisogna crederlo, ma non si può provarlo.

Se è cosí, c'è una seconda tesi che si deve credere senza capirla, quella dell'immortalità dell'anima. Il fatto piú curioso, questa volta, è che la decisione del concilio di Vienna rende piú difficile ammettere che si possa dimostrarla. Se l'anima è forma del corpo, essa nasce e perisce con esso. Certamente, poiché Dio può conservare gli accidenti separati dalla loro sostanza, egli può conservare l'anima senza il corpo. Ma è un miracolo, e benché si possano addurre delle ragioni per renderlo credibile, non si può dimostrarlo.

La situazione è molto piú imbarazzante per quello che concerne la conoscenza intellettuale, perché questa è un fatto osservabile, dunque essa è possibile; e tuttavia, non dovrebbe esserlo, almeno se si ammette che l'anima sia la forma del corpo. Ogni forma che è atto di una materia è incapace di pensare. Qui non c'è altra risorsa che dire a quali condizioni la conoscenza intellettuale sia possibile filosoficamente, senza affermare che accada cosí nella realtà. Due fatti allora dominano la discussione del problema. Perché la conoscenza intellettuale sia possibile bisogna, da una parte, che l'anima umana sia una sostanza intellegibile distinta realmente dal corpo, come una natura da una natura; dall'altra parte, poiché

la nostra conoscenza parte dal sensibile, bisogna che il corpo e l'anima arrivino, almeno su quel punto, ad una specie di comunione. La risposta di Aureolo consiste proprio nel dire che l'unione dell'anima e del corpo si limita a quello che è necessario ammetterne per capire che la conoscenza intellettuale è possibile. Egli pone quindi all'interno di ciascun essere umano il problema che Averroè poneva, su scala cosmica, *de continuatione intellectus*; ma egli vorrebbe andare piú lontano perché capisce benissimo che, se lo si pone all'interno dell'uomo, il problema non può piú risolversi con un semplice contatto dell'intelletto e del corpo in un'operazione comune: « intellectus et corpus individuuntur in una operatione, quae est intelligere, ergo aliquo modo in existentia ». Bisogna quindi ammettere che l'unione dell'immaginabile con l'intellegibile nell'oggetto di conoscenza si ritrovi tra l'immaginazione e l'intelletto nel soggetto conoscente. C'è dunque nell'anima una « colligatio consimilis colligationi objectorum », dovuta al fatto che il nostro intelletto, creato al confine delle Intelligenze separate e delle forme sensibili, è incapace di cogliere l'intellegibile senza l'aiuto dell'immaginazione. L'anima umana ha quindi bisogno di questi due modi di conoscere, e si può dire, a rigore, che l'intelletto è la forma del corpo, almeno nel senso limitato che la determinazione naturale dell'uno da parte dell'altro è richiesta dalla possibilità di un solo e medesimo atto di intellezione. La posizione di Aureolo illustra a meraviglia quanto c'è nel platonismo di necessità permanente: che il problema si ponga nel quadro del cosmo, con Platone, Avicenna e Averroè, o che lo si ponga all'interno dell'individuo, come Agostino, Pietro Aureolo e, piú tardi, Descartes, il problema dell'unione di un'anima intellegibile e del corpo sembra presentare delle difficoltà insormontabili.

Postosi su questo terreno, Pietro Aureolo si trova condotto naturalmente a riprendere certe tesi psicologiche e noetiche della scuola agostiniana, ma rinforzandola con due fondamentali motivi. In primo luogo, egli non può piú semplicemente porle per se stesso: egli deve sostenerle contro il tomismo e lo scotismo, eventualmente criticando questi ultimi; inoltre, poiché la filosofia deve ormai accontentarsi di

soluzioni che forse la teologia non approva, essa deve definire da sé i metodi di conoscenza e di spiegazione che le sono propri. Ora, che cosa si può conoscere in filosofia? Ciò che l'intelletto può sapere partendo dall'esperienza. Tutto il resto è pura immaginazione. La psicologia tomista era stata indotta a costruire tutto un meccanismo di specie sensibili, di fantasmi e di specie intellegibili per spiegare come un intelletto, che è la forma di un corpo, possa astrarre l'intellegibile dal sensibile. Noi non abbiamo di tutto ciò nessuna esperienza, e i Padri, del resto, non ne hanno mai parlato: bisogna dunque eliminarlo risolutamente. È un principio di Aristotele quello per cui la natura non fa niente inutilmente; i Cristiani ammettono che questo principio è vero dello stesso Dio; non c'è dunque ragione alcuna di moltiplicare cosí gli esseri senza necessità.

Incominciamo con le facoltà. L'intelletto e la volontà non sono che l'anima stessa nelle sue diverse operazioni. La loro unità è tale, del resto, che non si possono concepire le operazioni dell'intelletto senza l'influenza della volontà, almeno quanto al loro esercizio. È l'anima a voler conoscere e a volgersi, come intelletto, verso le impressioni sensibili (*phantasmata*) per trarne delle conoscenze intellegibili. Preso in se stesso, l'atto conoscitivo si esplica piú semplicemente che non si dica. Ciò che ci viene dato nell'esperienza sensibile appartiene all'individuale. Questo è un fatto e non c'è da spiegarlo con un principio di individuazione qualunque: « omnis res est se ipse singularis et per nihil aliud ». Dio può, se vuole, produrre una pluralità di individui ciascuno dei quali non esaurisce il tipo della specie; noi vediamo che egli lo fa, e questo basta. Per spiegare che è possibile l'intellezione basta, egualmente, ammettere che la conoscenza è « la cosa conosciuta stessa in quanto termine dell'intuizione dell'intelletto ». A prima vista, Pietro Aureolo sembrerebbe quindi ammettere un apprendimento immediato della cosa conosciuta da parte del soggetto conoscente, e, infatti, egli esclude gli intermediari che sono le specie intellegibili, ma si vedrà fino a che punto egli abbia mediato la stessa conoscenza e perché l'abbia fatto.

Le cose hanno una forma, e alcune di queste forme possie-

dono una certa qualità che si chiama somiglianza. Questa *similitudo*, che non è essa stessa un essere, ma una semplice qualità degli esseri, è il solo fondamento reale che si trovi agli universali. Questi ultimi non esistono d'altronde che nell'intelletto. Per produrli, esso assimila a sé questa somiglianza in quanto intelletto agente e assimila se stesso ad essa in quanto intelletto possibile. Questa operazione è ciò che si chiama *conceptio*, e il suo risultato è il *conceptus*. Con la concezione l'intelletto si assimila alle cose; il concetto è l'essere stesso della cosa, ma come apparenza mentale che risulta da questa assimilazione formale dell'intelletto a ciò che esso conosce. Il concetto dunque non ha, per parlare in linguaggio moderno, che un essere fenomenico (*esse apparens*), quello di un oggetto di conoscenza e, a questo titolo, esso è distinto dalla cosa conosciuta; in compenso, esso è la cosa conosciuta stessa nel solo modo in cui essa può essere presente ad un intelletto e, in questo senso, esso ha un essere « intenzionale » (*esse intentionale*). Il concetto della rosa, dice Aureolo in un esempio che presto Ockham discuterà, è la rosa in quanto conosciuta; sono quindi proprio le cose stesse che noi conosciamo nell'essere fenomenico con cui esse sono presenti all'intelletto: « res ipsae conspiciuntur mente, et illud quod intuemur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva ».

Fondare la nostra conoscenza dell'universale sulla somiglianza delle forme reali tra loro significava ritornare alla posizione di Abelardo, della quale infatti si vedono qui ricomparire le principali conseguenze. La conoscenza particolare, che sola si fonda sulla realtà propriamente detta, quella dell'individuo attualmente esistente, è il tipo superiore di conoscenza. La conoscenza generale, che non raggiunge che questa somiglianza qualitativa presente all'intelletto nel concetto, non si fonda che su di un aspetto di ciò che è, non su qualcosa che esiste. Non c'è dunque che la conoscenza del singolare che raggiunga il reale stesso: « notitia individui demonstrati ». Ora, questa conoscenza è inaccessibile all'intelletto, che non può cogliere che l'universale; ma si può tentare di serrarla il piú dappresso possibile. La sola differenza che esista tra i nostri concetti, piú o meno generali, ad esempio

quello del genere e della differenza, deriva dall'impressione piú o meno distinta e perfetta prodotta da un unico oggetto su di un unico intelletto. La diversità obiettiva dei concetti deriva dunque, in ultima analisi, dalla diversità formale delle impressioni prodotte dalle cose sull'intelletto; ma questa diversità può derivare essa stessa da differenti circostanze, come la distanza dalla quale l'oggetto è percepito, la qualità dell'immaginazione o dell'intelletto stessi, infine la volontà che nell'adulto ha un ruolo considerevole, poiché dipende da lui fissare o no l'intelletto su tale o tale altro oggetto. Per questo, d'altronde, la conoscenza sensibile, piú della conoscenza intellettiva schiava dell'oggetto, è esposta a parecchi errori quando l'intelletto si lascia guidare dalla volontà.

Si è proposto per questa dottrina il nome di « concettualismo » (R. Dreiling), che ha perlomeno il merito di fissare nella memoria il ruolo di primo piano che vi ha il concetto; sono state d'altronde sottolineate le tendenze nominaliste della dottrina, che sono reali, almeno se si definisce il nominalismo in rapporto alla dottrina tomista del concetto; ma se come campione di nominalismo si prende la dottrina di Ockham, Aureolo è ancora un realista, ed egli lo è anche molto di piú di quanto si sia detto. Del resto non poteva evitare di esserlo, meno forse di Duns Scoto, ma piú di Tommaso d'Aquino. È vero che Aureolo nega che il genere (animale) o la specie (uomo) esistano fuori dell'intelletto e nella realtà, perché affermarlo significherebbe per lui ritornare all'errore di Platone; ma nemmeno Duns Scoto ha attribuito l'esistenza attuale alle specie, e meno ancora ai generi. Invece, fin dal momento in cui Aureolo sopprimeva ogni forma intellegibile come legame tra le cose e l'intelletto, rendeva non solo superflua, ma impossibile, l'astrazione tomista. Aureolo con questo si costringeva a porre le cose come sono, tali e quali, come intellegibili per l'intelletto. È quello che egli ha fatto ponendo l'oggetto proprio dell'intelletto nella « natura » o quiddità dell'oggetto. Facendo questo, egli eliminava sí la specie intellegibile tomista, che d'altra parte considerava, a torto, come un oggetto di conoscenza interposto, ma reintroduceva inevitabilmente la natura, o quiddità di Avicenna: « rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis

quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quidditas tota». Cosí esprimendosi, Aureolo sostiene quindi piú un intuizionismo delle essenze che un concettualismo; guardando una rosa, o un uomo, la «forma specchio» (*forma specularis*) sulla quale si ferma la vista dell'intelletto è semplicemente la natura o quiddità «rosa» «uomo»: «Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam vel hominem simpliciter». Aureolo applica quindi fedelmente il suo principio di economia: «frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora», infatti egli arriva a fare economia dello stesso problema. La sua soluzione, infatti, non consiste nell'eliminare la specie intellegibile a vantaggio del concetto, ma nell'eliminare tutto, anche il concetto: «Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens». Aureolo non ammette quindi altra realtà che quella dell'oggetto conoscibile e del soggetto conoscente, come se ciò che si trattava di spiegare non fosse proprio la possibilità stessa della conoscenza.

Forse è un'illusione inevitabile della ricerca il desiderio di collocare i grandi avvenimenti prima della data in cui si sono verificati. Se niente fosse incominciato da nessuna parte, non ci sarebbero stati degli avvenimenti e noi non avremmo storia da raccontare. Lo scotismo non incomincia con Duns Scoto e l'occamismo con Ockham. La verità è che ogni riforma filosofica è la soluzione nuova di problemi i cui dati le sono anteriori, e che, a meno di conoscere i dati di un problema, non si può capirne la soluzione. Se non c'è traccia di occamismo in Durando di San Porziano né in Pietro Aureolo, alcuni dei loro rifiuti sono testimonianza nondimeno del fatto che l'aristotelismo tomista e lo scotismo non hanno riscosso l'adesione di tutti alla fine del XIV secolo. Quello che queste due dottrine avevano conservato di realismo della forma, e di conseguenza di realismo dell'universale, preoccupava allora degli spiriti validi che cercavano di ridurre strettamente al *minimum* la realtà dell'universale, entrando cosí in conflitto con gli insegnamenti di Tommaso e di Scoto, ma senza ve-

dere che la sola maniera coerente per ridurla ancora era quella di sopprimerla, il che costituirà il cuore stesso della riforma filosofica di Ockham.

Tra i testimoni di questa inquietudine bisogna porre una personalità la cui opera è ancora mal conosciuta, ma abbastanza perché si possa indovinarne l'interesse: Enrico di Harclay. Nato nella diocesi di Carlisle, nel 1270 o poco dopo, ordinato sacerdote nel 1297, studia ad Oxford e vi insegna a sua volta la teologia, ne diviene Cancelliere nel 1313 e vi conduce la lotta contro i domenicani che pretendono di insegnare la teologia senza essere maestri delle Arti. Nominato ben presto vescovo di Lincoln, deve recarsi due volte ad Avignone per perorarvi la sua causa e vi muore durante il suo secondo viaggio, nel 1317. Se ebbe delle difficoltà amministrative con i domenicani, è con il francescano Duns Scoto che ebbe dei diverbi filosofici. Il realismo avicenniano della *natura communis*, che ha un ruolo tanto notevole nello scotismo, non poteva mancare di suscitare delle proteste. Enrico di Harclay è uno di questi protestatari. Il timore del realismo di Scoto l'ha impegnato sulla via che solo Ockham oserà seguire fino in fondo.

Duns Scoto aveva concepito l'individuo come costituito di una natura comune, per sé indeterminata all'universalità come alla singolarità, ma individualizzata dall'ultima attualità della sua forma, l'ecceità. Radicalmente distinti, dato che l'ecceità è individuale di pieno diritto e rifiuta di entrare nella costituzione di una specie, questi due principi sono tuttavia intimamente uniti. Enrico di Harclay deduce da questo, a sua volta, e vuole obbligare Scoto a dedurlo, che essi sono uniti inseparabilmente, nel senso che l'ecceità di una forma non può essere unita ad altra forma che alla propria, il che Scoto avrebbe indubbiamente accettato dal punto di vista dell'esistenza attuale, mantenendo però che non è contraddittorio che la natura, presa nella sua indeterminazione, sia unibile a diverse ecceità. Invece, se si concede ad Harclay il primo punto, bisogna concedergli inoltre che, di questi due elementi, uno non può essere piú comune dell'altro. Se l'*humanitas* di Socrate è inseparabile dalla sua *socrateitas*, la sua *humanitas* non può trovarsi in Platone a causa della sua *socrateitas*; la natura non

può quindi essere piú comune dell'ecceità. Bisogna quindi che la forma individualizzi, il che Enrico conferma con un argomento già diretto da Giacomo di Metz contro l'individuazione per la materia. Giacomo di Metz, Scoto ed Enrico ammettono che la materia quantificata non può individualizzare la sostanza, dato che l'adattamento di una certa materia ad una certa sostanza presuppone invece che questa sostanza sia già costituita. Ma, aggiunge Enrico, lo stesso argomento vale contro l'individuazione per l'ecceità, perché se si dice che la sostanza di Socrate determina la quantità di Socrate, di modo che questa non possa trovarsi sotto la sostanza di Platone, bisogna dire, allo stesso modo, che la sostanza di Socrate determina la *natura* di Socrate, di modo che questa non possa mai trovarsi nella sostanza di Platone. Cosí l'*humanitas* di Socrate non è una natura comune, essa è individuale di pieno diritto.

Questa conclusione domina inevitabilmente la discussione del problema degli universali. Aristotele aveva insegnato (*De Anima*, I 1) che la nozione di animale o non è niente, o è posteriore agli individui dai quali essa viene tratta con l'intelletto. Averroè ne aveva dedotto che le definizioni dei generi e delle specie non sono delle definizioni di cose reali, fuori dell'anima, ma degli individui, e che è l'intelletto a produrre in loro l'universalità. Duns Scoto aveva ammesso a sua volta questa conclusione, ma attribuendo alle nature, e di conseguenza alle specie (ma non ai generi), se non l'universalità, almeno questa *communitas* di cui abbiamo parlato e che si presta indifferentemente all'universalità o alla singolarità. Le nature cosí concepite non sono delle cose (*res*), ma delle realtà (*realitates*): non degli esseri (*entia*), ma delle entità (*entitates*) abbastanza reali perché la loro distinzione formale sia possibile con il pensiero. Per ritornare alla vera posizione di Aristotele, Enrico sostiene, invece, che è la stessa cosa che, singola se la si considera da un certo punto di vista, è universale sotto un altro rapporto. Presa in sé, ogni cosa reale fuori dell'anima è, per questo fatto stesso, singolare, ma questa cosa cosí singolare è naturalmente capace di colpire l'intelletto in maniere tali che esso la concepisce sia confusamente, sia distintamente. Il concetto confuso è quello per cui

l'intelletto non distingue un individuo da un altro. Cosí, Socrate muove l'intelletto a concepire « uomo », concetto col quale l'intelletto non distingue né conosce Socrate come distinto da Platone. Cosí inteso, ogni concetto piú generale di quello di Socrate, ad esempio uomo o animale, non significa che Socrate, ma in quanto concepito confusamente. Enrico di Harclay ritorna dunque spontaneamente all'antica posizione di Abelardo, ed è per questo, d'altronde, che Ockham lo considera ancora come un realista. In quanto concepito distintamente, dice Enrico, Socrate è Socrate, puramente e semplicemente, in quanto concepito confusamente, Socrate è uomo, puramente e semplicemente; cosí in realtà (« in rei veritate »), Socrate è uomo, animale, corpo, e tutto questo è realmente uno (« ista omnia sunt unum realiter »), e in questo non c'è maggiore o minore generalità che secondo le nostre diverse maniere di considerarlo. Per Ockham non sarà sempre questa l'ultima soluzione del problema:

> Tutti quelli che io ho visto — egli dirà — concordano nel dire che la natura, che in qualche modo è universale, almeno in potenza e in modo incompleto, è realmente nell'individuo, per quanto alcuni dicano che essa se ne distingue soltanto formalmente; altri infine che essa non se ne distingue per nulla nella realtà, ma soltanto secondo la ragione dal punto di vista dell'intelletto.

La critica di Ockham sottolinea notevolmente ciò che ancora conservava di realismo la posizione di Enrico: « È falso che una cosa sia singolare sotto un concetto ed universale sotto un altro, perché una cosa che è di per sé singolare non è universale in alcun modo, né sotto alcun concetto ». In breve, l'universale di Enrico di Harclay resta un « figmentum cui correspondet aliquid consimile in rerum natura ». È ciò che Ockham non accetta a nessun costo, lui per il quale l'universale non esiste in alcun modo fuori del pensiero e non appartiene in nessun senso alla quiddità o essenza di alcuna sostanza. Harclay rimane dunque, come Aureolo, al di qua della linea che, per Ockham, separa il realismo dal vero terminismo. Se ne capirebbe forse meglio la ragione se si conoscesse il testo delle sue *Questioni*, ancora inedite, sulle Idee. Guglielmo di Alnwick gli rimprovera di aver distinto le

Idee in Dio e di Dio in un modo che praticamente tornava a farne delle creature. La dottrina di Harclay è una di quelle di cui ci sfugge l'economia interna e sulla quale resta molto da scoprire.

Si è segnalata (E. Longpré, J. Krauss), come ad essa sensibilmente vicina, la posizione occupata dal francescano Guglielmo Farinier (morto nel 1361) nelle sue *Quaestiones de ente*. Nessuna natura comune né ecceità scotista, ma delle sostanze immediatamente distinte le une dalle altre. Guglielmo dice anche che esse sono *totaliter differentes*, come Platone e Socrate ad esempio, ma che l'intelletto può considerarle sia in loro stesse e come individuali, sia come universali, sia come indifferenti all'universalità e alla singolarità. Resta da spiegare, beninteso, perché siano possibili questi diversi aspetti di uno stesso essere. Come molti altri prima di lui, Guglielmo Farinier ricade qui nella vecchia *conformitas* del XII secolo; tra un fuoco e un altro fuoco c'è « maior imitatio ex natura rei quam inter ignem et aquam ». Senza dubbio, il problema è tutto qui. Tutti questi pensatori fanno uno sforzo disperato per risolvere un problema metafisico con l'aiuto delle constatazioni empiriche: non ci si stupirà che non ci siano arrivati.

Sembra nondimeno stabilito che questo psicologismo abbia soddisfatto molti spiriti notevoli all'inizio del XIV secolo. Lo si ritrova in parecchi dei primi maestri appartenenti all'Ordine dei Carmelitani che hanno insegnato all'università di Parigi. Gerardo di Bologna (morto nel 1317), autore di *Quodlibeta*, di *Quaestiones disputatae* e di una *Summa theologiae*, appartiene a quella generazione di teologi ai quali la condanna del 1277 ha aperto gli occhi sul vero Aristotele. Egli sa che il filosofo greco era politeista, che il suo dio supremo non era né creatore né provvidenza e che l'intelletto non era per lui la forma del corpo umano (B. Xiberta). In breve, Gerardo ritiene che, nell'insieme, l'Aristotele di Averroè sia il vero Aristotele. Le sue dottrine risentono delle diverse influenze ch'egli ha subito, specialmente di quella di Goffredo di Fontaines che l'ha convinto della passività radicale dell'intelletto e della volontà; ma lo si vede insegnare questa teoria degli universali che, forse per reazione contro

il realismo scotista della *natura communis*, riporta l'astrazione a non essere che una semplice conoscenza confusa del singolare, e l'universale a non essere che il singolare concepito confusamente. Stiamo per ritrovare questa tesi in Guido Terrena. Osserviamo che, come accade in Gerardo di Bologna, essa va di pari passo con due altre, il rifiuto della distinzione di essenza ed esistenza ed il rifiuto dell'individuazione attraverso la materia. Questi maestri si rappresentano la sostanza individuale come un blocco, costituito nell'essere dalla sua forma, e che la nostra conoscenza può cogliere in maniera piú o meno globale, ma di cui essa non ha analizzato la struttura per riprodurla sotto forma di concetto.

Questa tendenza generale si dispiega liberamente negli scritti del carmelitano catalano Guido Terrena (Guido Terreni, morto nel 1342), autore di *Commenti* ad Aristotele (*Fisica, De anima, Metafisica, Etica, Politica*), di un *Commento alle Sentenze* e di *Quaestiones disputatae*. Fondandosi su di un testo di Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, I 8), che può aver avuto un ruolo in questa controversia, Guido Terrena rifiuta ogni realtà alla natura comune: Platone e Socrate non soltanto hanno ciascuno le proprie differenze individuanti, ma anche la propria umanità. Egli concorda dunque su questo punto con la tesi di Enrico di Harclay, per il quale « Socrates et Plato distinguuntur per humanitatem in re sicut per socrateitatem et platonitatem ». Guido non esita nemmeno a sostenere questa tesi per i generi. *Animal* è una cosa in quanto attribuito ad un asino e un'altra cosa in quanto attribuito ad un uomo, per la semplice ragione che, in un caso, la cosa che si predica è un asino, mentre, nell'altro caso, è un uomo. In una dottrina simile, come d'altronde in quella di Ockham, le diverse proposizioni: Socrate è uomo, Socrate è animale, Socrate è sostanza, significano semplicemente che Socrate è Socrate.

Si vede con questo, ed è qui che Guido si distingue da Ockham, ciò che nel reale corrisponde agli universali: una certa somiglianza tra sostanze che, in quanto reali, sono tuttavia distinte individualmente le une dalle altre. Questa somiglianza non è una cosa, ma una *relatio realis* fondata nella natura delle cose. Parlando della concezione del genere, Guido

la fonda su di una certa conformità delle sensazioni: « animal quod praedicatur in quid de homine, non est illa res quae praedicatur de asino in quid, sed alia et alia, de quibus propter aliquam conformitatem in sentire formatur unus conceptus ». Riferendosi al *De anima* di Temistio, egli parla ancora di questa « unitas cuiusdam tenuis similitudinis multorum ex quibus colligitur unus conceptus »; un uomo ed un asino sono due sostanze senzienti. Lo si vede poi rivolgersi ad Avicenna, la cui dottrina ha qui tuttavia un significato diverso dalla sua, per giustificare la proposizione che, « circumscriptis diversis conceptibus, non est aliud secundum rem " Sors est substantia, animal, homo " quam " Sors est Sors " ». Predicare il genere della specie non significa quindi predicare il piú generale del meno generale, ma il particolare concepito piú confusamente dello stesso particolare concepito meno confusamente. In questo senso la scienza del generale si fonda finalmente sul singolare: « Scientia est de re eadem cum singulari, sub conceptu tamen confuso et universali ». Si è qualificata questa posizione come semi-nominalismo (B. Xiberta), e la formula può aiutare a collocarla nella storia. Per Ockham, erano ancora dei realisti, ma è certo in ogni caso che questi pensatori continuano a descrivere, nel linguaggio di Aristotele, un mondo che non è piú quello di Aristotele, ma che assomiglia talvolta a quello di Ockham.

III - GUGLIELMO D'OCKHAM

Il XIII secolo ha creduto possibile, generalmente, unire in una solida sintesi la teologia naturale e la teologia rivelata, in quanto la prima è d'accordo con la seconda nei limiti della sua competenza e riconosce la sua autorità per tutte le questioni relative a Dio che essa stessa non poteva risolvere. I suoi piú illustri rappresentanti si sono dunque sforzati di determinare un punto di vista da cui tutte le conoscenze razionali e tutti i dati della fede possano comparire come altrettanti elementi di un unico sistema intellettuale. Il XIV secolo si trova dinanzi il risultato di questi sforzi e non è che

questo risultato gli offra una soluzione del problema, ma due (Bonaventura, Tommaso d'Aquino) e forse tre (Alberto Magno), senza contare la soluzione averroista che consiste nel dire che il problema è insolubile. Per questo il XIV secolo è in larga misura un secolo di critica, e con questo intendiamo di critica della filosofia da parte della teologia, o anche da parte della stessa teologia sulle istanze della teologia. Sotto questo aspetto Duns Scoto è veramente il primo filosofo in cui si sia manifestato lo spirito del XIV secolo, ed è questo stesso spirito che determinerà la dissoluzione dello scotismo. Senza dubbio i possenti sistemi elaborati da san Tommaso e da Duns Scoto conserveranno dei sostenitori nel corso del XIV secolo e dei secoli successivi; ne hanno ancora anche ai giorni nostri. Ma se consideriamo soprattutto ciò che ogni epoca apporta di nuovo, non è verso i commentatori e difensori di san Tommaso e di Duns Scoto che dovremo rivolgere la nostra attenzione. Il carattere proprio del XIV secolo è di aver disperato dell'opera tentata dal XIII, o forse, piuttosto, di essersi servito della filosofia per mostrare quanto giusto avessero visto i teologi diffidenti che, fin dal XIII secolo, denunciavano l'impossibilità di fondare il dogma sulla filosofia. È meglio porre la fede come tale piuttosto che fondarla su delle pseudo giustificazioni. La critica spietata di Scoto da parte di Ockham è tipica di questa situazione. Scoto, che aveva già severamente limitato la competenza propria della filosofia, le dava ancora largo credito come aiuto della sintesi teologica. Se la portata della filosofia è limitata, quella della teologia è vasta. Trasmettendo all'avvernire una dottrina dell'essere infinito, origine del Vero come del Bene e causa libera di tutto, egli aveva proposto ai suoi successori un'ampia sistemazione del sapere integrato alla fede. Tutto ciò si troverà in pericolo appena nato. Da un lato, infatti, Ockham restringe ancor piú di quanto non avesse fatto Duns Scoto il dominio della dimostrazione filosofica e, con le nozioni stesse ch'egli s'è fatto di Dio e della conoscenza, accentua la separazione che già si annunciava tra la filosofia e la teologia; d'altra parte, gli averroisti latini si moltiplicano malgrado la condanna da cui era stata colpita la dottrina, e le loro allusioni trasparenti non permettono piú di dubitare della loro

incredulità di fondo; altri infine, come Tauler e Suso, rinunciando a vedere gli spiriti concordare su di una stessa sintesi della ragione e della fede, chiedono alla sola contemplazione mistica di ristabilire un'unità che la dialettica non garantisce piú. Ora, in questo momento si verifica un fatto fondamentale la cui importanza non deve sfuggire allo storico della filosofia: si annunciano le prime scoperte della scienza moderna che trovano le loro prime formule nello stesso ambiente in cui si verifica la dissociazione della ragione e della fede. Come non vedere, allora, che quest'evoluzione della filosofia medievale continua ad essere dominata dalla teologia? Se c'è stato qualcosa di fecondo nella critica filosofica del XIV secolo, non dimentichiamo che fu opera dei teologi e per dei fini in primo luogo teologici. Gli averroisti, che il separatismo della ragione e della fede autorizzava a trincerarsi nella loro concezione greca del mondo, hanno fatto fronte a tutti gli attacchi della teologia, ma proprio perché non hanno mai potuto uscirne.

Il filosofo che doveva esercitare un'influenza decisiva sull'ultimo sviluppo del pensiero medievale è nato un po' prima del 1300, ad Ockham, nella contea di Surrey. Egli apparteneva all'ordine dei francescani, fece i suoi studi all'Università di Oxford nel 1312-1318, vi commentò poi le *Sentenze*, dal 1318 al 1320. Chiamato ad Avignone per rispondere davanti alla Curia di un'accusa di eresia, vi fu sottoposto ad un'istruttoria di quattro anni che sfociò nella condanna di un certo numero di proposizioni dichiarate eretiche. Frattanto, Ockham aveva preso partito contro il papa Giovanni XXII sulla questione del potere temporale della Chiesa; dovette dunque fuggire, alla fine del maggio 1328, e cercò rifugio a Pisa, presso l'imperatore Luigi di Baviera. Nel 1330, Ockham accompagnò l'imperatore a Monaco e vi compose tutta una serie di scritti politici diretti contro il papa, tra i quali le *Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, il *Compendium errorum Joannis papae XXII* e il *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*. La data della sua morte si colloca nel 1349 o 1350. Le sue concezioni filosofiche si trovano esposte negli scritti sulla logica (*Expositio aurea super totam artem veterem*) e sulla fisica di Aristotele, ma anche, e forse soprat-

tutto, nei suoi scritti teologici, come il *Commento alle Sentenze*, i *Quodlibeta septem* e quel curioso *Centiloquium theologicum* i cui paradossi talvolta rivelano cosí bene il fondo del suo pensiero.

Guglielmo d'Ockham è il punto d'arrivo filosofico e teologico dei movimenti intimamente legati alla storia della logica medievale fin dal tempo di Abelardo e alla crisi averroista della fine del XIII secolo. L'unità della sua opera deriva proprio dalla coincidenza di interessi filosofici e di interessi religiosi senza nessuna origine comune, che nulla chiamava a congiungersi, e che senza dubbio sarebbero sempre rimasti separati se il genio di Ockham non li avesse fusi nell'unità di un'opera in cui gli uni e gli altri hanno trovato la loro perfetta espressione.

Ockham riconosce come valido e stringente un solo genere di dimostrazione. Provare una proposizione consiste nel mostrare sia che essa è immediatamente evidente, sia che essa si deduce necessariamente da una proposizione immediatamente evidente. Molti altri prima di lui avevano già ammesso questo rigoroso criterio della prova, ma Ockham gli farà produrre conseguenze completamente nuove per l'applicazione spietata che ne farà. Aggiungiamo a questa severa concezione della dimostrazione un gusto vivissimo per il fatto concreto e per il particolare, che doveva esprimersi in uno degli empirismi piú radicali che si conoscano, ed avremo i due dati iniziali che meglio ci aiuteranno a comprendere l'intera sua filosofia. Lo studio di Guglielmo d'Ockham permette di constatare un fatto storico di fondamentale importanza e che si misconosce costantemente, e cioè che la critica interna condotta contro se stessa da quella che si chiama, con un termine assai vago, la filosofia scolastica, ne ha provocato la rovina ben prima che la filosofia moderna fosse riuscita a costituirsi.

Abbiamo detto, infatti, che una conoscenza sicura è quella che è evidente immediatamente o si riduce ad un'evidenza immediata. Ora, l'evidenza è un attributo della conoscenza completamente diverso dalla scienza, o dall'intellezione, o dalla sapienza, perché queste non vertono che su dei rapporti necessari, mentre può esserci evidenza nell'ordine

del contingente. Infatti, una conoscenza può essere astratta o intuitiva: se essa è dell'ordine astratto verte unicamente su dei rapporti di idee, e, anche quando stabilisce dei rapporti necessari tra le idee, essa non ci garantisce in alcun modo che le cose reali si conformino all'ordine delle idee. Se si vuole una proposizione che ci garantisca contemporaneamente la sua verità e la realtà di ciò che essa afferma, ci occorre un'evidenza immediata, non piú soltanto astratta, ma intuitiva. È quello che Guglielmo d'Ockham non smette di ripetere. La conoscenza intuitiva è la sola che verte sull'esistenza e che ci permette di raggiungere i fatti.

In opposizione alla conoscenza intuitiva, egli ci dice, la conoscenza astratta non ci permette di sapere se una cosa che esiste esista, o se una cosa che non esiste non esista; la conoscenza intuitiva è quella per cui noi sappiamo che una cosa è quando è, e che non è quando non è.

Da questo risulta che la conoscenza sensibile è la sola sicura, quando si tratta di raggiungere delle esistenze. Se io vedo un corpo bianco, questa sola intuizione mi permette immediatamente di stabilire un legame evidente tra questi due termini e di affermare questa verità: questo corpo è bianco. La conoscenza intuitiva quale noi la definiamo è quindi il punto di partenza della conoscenza sperimentale: « illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentalis notitia »; meglio ancora, essa è la conoscenza sperimentale stessa e ci permette successivamente di formulare, con una generalizzazione della conoscenza particolare, quelle proposizioni universali che sono i principi dell'arte e della scienza. « Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae ».

Questa è una verità fondamentale della quale dovremo ricordarci ogni volta che pretenderemo di affermare l'esistenza di un'essenza o di una causa. Spesso si è ricordato l'uso costante che fa Ockham del principio di economia del pensiero: non bisogna moltiplicare gli esseri senza necessità. Ma il modo cosí caratteristico in cui egli si serve di questo principio aristotelico, in caso di necessità contro lo stesso Aristotele, non si spiegherebbe senza la preminenza incontestata che ri-

conosce e vuol garantire alla conoscenza sperimentale. Se non si deve mai affermare, quando non se n'è obbligati, che una cosa esiste, è perché l'esperienza diretta dell'esistenza di una cosa è la sola garanzia che noi possiamo avere della sua esistenza. Perciò Ockham si impegnerà attivamente a spiegare le cose nel modo piú semplice possibile e a sgombrare il campo della filosofia dalle cause immaginarie che l'ingombrano. Si vuol sapere se un'essenza esiste. Bisogna cercare di constatarla, e in tal caso si vedrà sempre ch'essa coincide con il particolare. Se si vuol affermare con sicurezza la causa di un fenomeno, è necessario e sufficiente farne l'esperienza. Uno stesso effetto può avere parecchie cause, ma non bisogna attribuirgliene nessuna senza necessità, cioè a meno di esservi costretti dall'esperienza. Si riconosce la causa di un fenomeno dal fatto che, posta la sola causa e distrutto tutto il resto, si produce l'effetto, mentre, se la causa non è posta, pur essendo posto tutto il resto, l'effetto non si produce: « hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet, quod ipso posito, alio destructo, sequitur effectus, vel quod ipso non posito, quocumque alio posito, non sequitur effectus ». Il solo mezzo per provare che una cosa è la causa di un'altra è dunque il ricorso all'esperienza e il ragionamento attraverso la presenza e l'assenza. Ockham su questo punto è formale: « quod aliquod creatum sit determinate causa efficiens, non potest demonstrari vel probari, sed solum per experientiam patet hoc, scilicet quod ad eius praesentiam sequitur effectus, et ad eius absentiam non ». Da ciò risulterà immediatamente, tra altre conseguenze, la negazione delle specie intenzionali e il sospetto gettato da Ockham sulle prove classiche dell'esistenza di Dio.

Esaminiamo in primo luogo le conseguenze di un simile atteggiamento in rapporto alla teoria della conoscenza. In una dottrina come il tomismo la scienza verte sul generale; bisogna dunque che la concezione dell'universale alla quale si collega questa dottrina gli riconosca una certa realtà e bisogna inoltre ch'essa fornisca l'uomo degli strumenti necessari perché egli possa impadronirsene. Ma dal punto di vista da cui s'è posto Ockham, non è la scienza del generale, è l'evi-

denza del particolare che si tratta soprattutto di raggiungere. Per distogliere la ragione dall'assegnarsi l'astratto come oggetto proprio, si dovrà quindi stabilire che l'universale è sprovvisto di realtà e attribuire all'intelletto umano le facoltà necessarie e sufficienti perché apprenda il particolare.

Constatiamo in primo luogo che di reale c'è soltanto il particolare, o, come dice Ockham, che le cose individuali e le loro proprietà sono le uniche sostanze. L'universale esiste nell'anima del soggetto conoscente e soltanto in essa. Noi dovremo chiederci in che misura si possa attribuirgli un'esistenza nel pensiero, ma di fatto si deve dire che l'universale non ha alcuna specie di esistenza fuori dal pensiero: « omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis ». Considerata sotto questo aspetto la tesi era stata sostenuta parecchie volte prima di Ockham, fin dal XII secolo. Del resto, si ammetteva comunemente che questo era il pensiero di Aristotele, la cui distinzione classica tra le sostanze prime, o individui soli reali, e le sostanze seconde, o nozioni astratte dalle prime, non aveva altro significato. Ciò che caratterizza la posizione di Ockham è che egli sembra essersi considerato il primo a non concedere all'universale veramente *nessuna* esistenza reale. Egli si è quindi ritenuto il primo, non a volerlo fare, ma a riuscirvi.

In qualunque modo si pretenda, infatti, concepire un universale realizzato nelle cose, si arriva alla stessa assurdità: o questo universale è uno, e allora non si capisce come possa essersi diviso e moltiplicato con le cose, oppure esso è moltiplicato con le cose particolari e allora non si capisce piú come potrebbe essere uno. Ockham va contro questa chimera dell'universale realizzato in tutte le forme che essa aveva potuto assumere, anche in alcuni di coloro che talvolta sono stati considerati nominalisti, ad esempio Enrico di Harclay, ma il suo sforzo piú interessante è quello che egli volge contro il realismo di Duns Scoto. Questo filosofo attribuiva all'universale una certa unità, quella dell'essenza o natura comune di Avicenna, sufficiente a spiegare il grado di unità delle specie e dei generi, ma inferiore all'unità numerica degli esseri particolari. L'unità dell'universale, secondo Duns Scoto, era quella di un gruppo fondata contemporaneamente nella col-

lettività e in ciascuno degli individui che la costituiscono. Ockham non accetta in alcun modo questo compromesso: ai suoi occhi, l'unica unità è quella numerica dell'individuo, e ciò che ha un'unità inferiore all'unità numerica non può avere nessun tipo di unità. Non avendo una vera unità, queste nature comuni che s'immaginano sono quindi parimenti sprovviste di realtà.

Non avendo l'universale alcuna realtà fuori dell'anima, resta da considerare se ne abbia una nell'anima. Quale può essere la natura di questa realtà? È quello che sapremo se arriveremo a definire chiaramente in che cosa consista la conoscenza. Nessuno, a meno d'essere matto, contesterà che certe proposizioni siano vere, mentre altre sono false; capita a tutti, infatti, di sentir dire delle bugie. Si può quindi dire che c'è del vero e del falso, e cosí indubbiamente si ammetterà che il vero, e solo il vero, può essere oggetto di scienza. Cerchiamo dunque ciò che si può voler dire quando si pretende di sapere quello che esprime una proposizione come: l'uomo è mortale.

Le proposizioni sono come il tessuto stesso di cui è fatto il sapere: tutta la nostra scienza consiste di proposizioni e non c'è niente altro al di fuori di esse che possa essere saputo. Le proposizioni si compongono di termini (pensati, parlati o scritti), che sono gli universali. Questi termini possono entrare in proposizioni oggetti di scienza, solo perché hanno un significato. Si dice che un termine significa l'oggetto di cui esso « tiene luogo », di cui, cioè, è il sostituto nella proposizione. Questa funzione del termine, che consiste nel tener luogo dell'oggetto, si chiama *suppositio*. Ci sono tre casi di *suppositio*. In un primo caso, il termine significa la parola stessa che lo costituisce; per esempio: *uomo è una parola*; « uomo » tiene qui luogo della parola « uomo » presa nella sua stessa materialità; questa supposizione si chiama *suppositio materialis*. In un secondo caso, il termine significa degli individui reali; ad esempio: *l'uomo corre*; qui non è la parola « uomo » che corre, ma un uomo, una persona; questa supposizione si chiama *suppositio personalis*. In un terzo caso, il termine significa qualcosa di comune, ad esempio: l'*uomo è una specie*; qui « uomo » non significa un individuo, ma

« semplicemente » una comunità; quindi questa supposizione si chiama *suppositio simplex*.

Fino a qui siamo rimasti sul terreno della pura logica; la metafisica incomincia nel momento in cui il filosofo si domanda che cosa corrisponda a questo dato « comune » che designa il termine di una proposizione in un caso di *suppositio simplex*. Ockham è convinto, forse non senza ragione, che, fino a lui, nessuno è ancora giunto a risolvere chiaramente il problema. Alcuni, i realisti, hanno insegnato senza esitare l'esistenza di realtà universali, il che arriverebbe a fare dello stesso universale una cosa singolare, come accade per le Idee di Platone; altri invece hanno sostenuto che l'universale esiste soltanto nel pensiero, ma dopo averlo affermato, hanno continuato a cercare ciò che, nella realtà, corrisponde a quell'universale che concepiamo nel pensiero. Spesso si sono accontentati di poco, ma era ancora qualcosa. La posizione di Ockham consiste nel sostenere che, per poco che sia, è ancora troppo.

Per giustificarla, Ockham incomincia col dire che ciascuna cosa reale è individuale di pieno diritto. Cosí, tutto ciò che è reale fuori del pensiero è un individuo, e non lo è, come voleva Duns Scoto, in virtú di una determinazione individuale che in lui si aggiungerebbe ad una natura comune, lo è per il solo fatto che è. Ciò è importantissimo, perché toglie ogni speranza di ritrovare con il pensiero, nelle cose, una *natura communis* reale, unica e medesima sotto le sue determinazioni individuanti (le ecceità di Duns Scoto). È estremamente difficile per una simile dottrina spiegare come, partendo da questi blocchi individuali, senza nulla di comune, il pensiero possa formare le nozioni di genere e di specie. È esattamente la difficoltà già incontrata da Abelardo e da cui egli era uscito invocando gli *status* degli individui. Ockham sta per risolverla in maniera analoga, ma ancora piú radicalmente. Non c'è nessun motivo di pensare che egli abbia letto Abelardo; non è nemmeno necessario invocare l'influenza dei logici terministi del XIV secolo, benché essa avesse potuto avervi un ruolo; la risposta era inclusa necessariamente nel porsi stesso della questione. I suoi due dati principali infatti sono: 1) che poiché tutto ciò che è reale è

individuale, i generi e le specie non sono *nulla* al di fuori del pensiero; 2) che gli individui si prestano nondimeno ad essere classificati dal pensiero in generi e specie. Detto questo, la sola soluzione corretta del problema consiste nel non aggiungere *nulla* a questi dati e a capire che qui noi siamo in presenza di un fatto al di là del quale è impossibile risalire. È superfluo immaginare che Platone e Socrate abbiano qualcosa in comune per spiegare che essi rientrano in una stessa specie; ciò che Platone è individualmente e ciò che è individualmente Socrate concordano semplicemente in virtú di quello che è Platone e di quello che è Socrate. Una volta stabilito ciò che un asino è, questo s'accorda, fino ad un certo punto, con ciò che sono Socrate e Platone, ma meno di quanto Socrate e Platone non s'accordino tra loro; perciò possiamo raccoglierli in uno stesso genere (animale), ma non in una stessa specie (uomo). La sola realtà che quindi corrisponda agli universali è quella degli individui. Cosí i termini o nomi, con cui noi formiamo le proposizioni di cui è formata la nostra scienza, sono altrettanti segni e sostituti, che nel linguaggio tengono il posto dei corrispondenti individui. In una dottrina simile, tutto, in fin dei conti, si fonda sulla funzione di *suppositio personalis* che adempiono i termini, o nomi, del discorso. Per questo, la dottrina di Ockham è spesso indicata come un « nominalismo » o un « terminismo ». Questo modo di indicarla non presenta d'altronde nessun inconveniente, a condizione di non fare del nominalismo il tutto, e nemmeno forse il centro dell'occamismo, e di non dimenticare che i nomi di cui Ockham parla hanno sempre nel suo pensiero un certo significato.

Abbiamo già osservato, infatti, che le parole rappresentano sia delle altre parole, sia dei concetti, sia delle cose. Lasciamo da parte la prima ipotesi che non interessa, e applichiamoci alle ultime due per approfondirne il significato. Che differenza c'è tra significare dei concetti e significare delle cose? La risposta a questa domanda s'impone fin dal momento in cui si nega l'esistenza reale dell'universale. Poiché infatti esiste soltanto il singolare, le parole che significano i concetti devono o non avere alcun significato, o in fin dei conti significare gli individui, ma in maniera diversa.

È proprio quello che in realtà accade. Ogni oggetto può determinare l'intelletto a concepirlo sia confusamente sia distintamente. Un concetto confuso è quello per cui l'intelletto conosce la cosa senza essere capace di distinguere gli oggetti particolari gli uni dagli altri. Un concetto è distinto, invece, quando ci permette di distinguere l'oggetto che esso significa da ogni altro oggetto. Ora, è evidente che, poiché le cose particolari sono le cose reali, sono esse soltanto che devono trovarsi all'origine della conoscenza. Se di Socrate io non ho che un'impressione confusa, io non concepisco che il concetto di «uomo» vedendolo, e la parola «uomo» non rappresenta in effetti che un concetto, perché ciò che la parola designa non permette di distinguere Socrate da Platone. Ma se la vista di Socrate mi permette di considerarlo distintamente, cioè come un essere reale e distinto da ogni altro, io gli do il nome di «Socrate», che designa un essere reale e non piú un semplice concetto. I termini che designano i concetti significano quindi degli oggetti confusamente conosciuti; quelli che designano delle cose significano gli oggetti stessi, ma conosciuti distintamente.

Si vede al tempo stesso quale rapporto si possa stabilire tra le conoscenze generali e le conoscenze particolari. Affermare il generale del particolare significa affermare lo stesso della stessa cosa sotto due differenti aspetti. Quando diciamo che Socrate è uomo, noi non diciamo nient'altro, in fin dei conti, se non che Socrate è, e che Socrate è Socrate assolutamente e in quanto concepito distintamente, ma anche che Socrate è Socrate e che Socrate è uomo in quanto concepito confusamente. Donde risulta che, in realtà, dire che Socrate è uomo, animale o corpo, è sempre dire la stessa cosa e che non c'è né generale né particolare nelle cose stesse, ma soltanto nel nostro modo di considerarle.

Abbiamo circoscritto il piú possibile il problema della conoscenza. Sappiamo infatti che le proposizioni vere si riconducono a delle parole che significano sempre, alla fin fine, degli esseri reali, e particolari. Se si vuol assolutamente attribuire un'esistenza propria all'universale nel pensiero, niente ci impedisce di farlo: si potrà dire allora che le idee generali sono delle parole scelte arbitrariamente per designare le cose.

Ma bisognerà anche osservare che queste parole sono in loro stesse delle cose particolari; tutta la loro universalità consiste nel fatto che esse possono essere attribuite a parecchi individui. Non ci resta quindi che da determinare il rapporto stabilito dall'atto di conoscenza tra l'intelletto e la cosa particolare che è il suo oggetto.

Anche qui il problema si presenterà in maniera semplicissima se noi eliminiamo tutti gli intermediari fantastici che si è creduto necessario invocare. I filosofi infatti sono d'accordo nell'ammettere che la conoscenza suppone un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma si sono creduti obbligati, per delle ragioni del resto diverse, ad immaginare un intermediario tra l'intelletto e le cose. Questo intermediario è ciò che si chiama la «specie» e il problema del rapporto che si stabilisce tra la specie e l'intelletto o gli oggetti è anche l'origine delle piú grosse difficoltà. Esaminiamo quindi la questione applicando le regole che abbiamo innanzitutto formulato. Avremo spiegato la conoscenza quando avremo dato tutte le cause, e le sole cause che siano necessarie per renderne conto. Sono necessarie le «specie»?

Generalmente si afferma l'esistenza delle specie sia per spiegare l'assimilazione dell'oggetto noto all'intelletto, sia per spiegare come l'oggetto faccia passare l'intelletto dalla potenza all'atto, sia, infine, per spiegare l'unione di ciò che muove e di ciò che è mosso nell'atto della conoscenza. Ora, per nessuna di queste ragioni c'è motivo di affermare l'esistenza della specie. Notiamo, in primo luogo, che in nessun caso la specie può servire di passaggio tra la materia e l'anima, né di conseguenza spiegare l'assimilazione di un oggetto materiale all'intelletto che lo conosce. Se, infatti, si suppone che l'oggetto materiale non possa essere la causa parziale di un atto d'intellezione, non si deve nemmeno ammettere che questo oggetto concorra con l'intelletto agente alla produzione di una specie, che è spirituale, nell'intelletto possibile, che è pure spirituale. E se invece si sostiene che l'intelletto richiede la presenza di un oggetto materiale per produrre la specie intellegibile, noi avremo altrettanto il diritto di dire che esso richiede la presenza di un oggetto materiale per produrre l'intellezione.

Si sosterrà, d'altra parte, che bisogna fornire all'intelletto una rappresentazione e come un'immagine dell'oggetto? Ma è evidentemente assurdo, perché se la specie è per ipotesi anteriore all'atto col quale conosciamo gli oggetti, la sua funzione non può essere di rappresentarceli. Rimarrebbe dunque da introdurre un intermediario tra l'oggetto che muove l'intelletto e lo fa passare in atto e questo stesso intelletto che è mosso. Ma perché questo intermediario? Quando si trovano di fronte due oggetti dei quali l'uno può esercitare una azione e l'altro subirla, non sono date tutte le condizioni richieste perché l'azione si verifichi? Se è cosí non c'è nessuna ragione, in nessuna specie di conoscenza intuitiva, sia intellettuale, sia sensibile, di immaginare un essere qualunque che serva d'intermediario tra la cosa conosciuta e l'intelletto che la conosce. È la cosa stessa, immediatamente e senza alcun intermediario tra lei e l'intelletto, che è vista o appresa. E non c'è piú bisogno d'inserire un intermediario tra la cosa vista e l'atto per cui noi la vediamo di quanto ce ne sia d'inserirne uno tra Dio creatore e le cose che egli crea. Come infatti l'esistenza di Dio basta a spiegare quella della creatura, e Dio è chiamato creatore perché conferisce l'essere alle cose immediatamente e senza nessun intermediario, cosí, per il solo fatto che c'è una cosa conosciuta e la conoscenza di questa cosa, noi diciamo che la cosa è vista e conosciuta senza intermediario, e che solo la cosa è ciò che si vede e si conosce, come soltanto Dio è creatore.

Si potrebbe d'altronde arrivare alla stessa conclusione discutendo direttamente la questione. Non bisogna mai affermare la necessità di una causa, abbiamo detto, a meno di esservi costretti da una ragione evidente o dall'esperienza. Ora è chiaro che l'esperienza non ci insegna nulla delle cosiddette specie. L'esperienza si riporta sempre ad un'intuizione di cui non si può dubitare; quando un oggetto è bianco, lo si vede; ora, nessuno ha mai visto delle specie; l'esperienza quindi non autorizza ad affermarne l'esistenza. Rimangono le ragioni evidenti e dimostrative, ma abbiamo visto che non ce n'erano, e si sarebbe potuto saperlo dapprima che non potevano essercene. Infatti nessuna ragione può dimostrare la necessità di una causa, di cui l'esperienza non ci insegna

la realtà. Quando una causa è veramente necessaria alla produzione di un dato oggetto, questa causa dev'essere, anche essa, necessariamente data, ed allora l'esperienza basta a farcela conoscere. Se, invece, l'effetto è dato senza che l'esperienza ci permetta di scoprire la causa che gli si assegna, è perché questa causa non è veramente necessaria, e nessun ragionamento al mondo potrebbe stabilirne la necessità.

Cosí l'oggetto e l'intelletto sono sufficienti a spiegare l'intuizione sensibile; essi sono sufficienti a spiegare altrettanto bene la conoscenza astratta che ne deriva. Si deve riconoscere infatti che l'intuizione sensibile lascia nell'intelletto una traccia del suo passaggio, perché dopo l'intuizione, l'intelletto è capace della conoscenza astratta corrispondente, mentre prima non lo era. Questo qualcosa è l'immagine, semplice finzione mentale, o come dice il suo stesso nome, pittura o ritratto che pone nel pensiero un oggetto che corrisponde al soggetto astratto che essa rappresenta. La sua sola realtà è quella dell'anima stessa che la produce. Quando ci sono delle cose simili, si formano delle immagini comuni, che servono per tutti questi oggetti. A questa comunanza, costituita dalla sua stessa confusione, si riduce la sua universalità. Questa quindi si genera per se stessa nel pensiero sotto l'azione delle cose individuali, senza che l'intelletto debba produrla; è la « natura » che le produce in noi, in maniera d'altronde occulta e della quale noi non abbiamo che da constatare gli effetti: « natura occulte operatur in universalibus ».

Applichiamo ora questo strumento della conoscenza ai problemi tradizionali che ci pone la teologia naturale, e domandiamoci che tipo di risposta esso ci permette di dare loro. Si può prevedere che la maggior parte delle risposte saranno o negative o dubitative. Quando ci si vieta di andare oltre le constatazioni sperimentali, non si va lontani in questo ambito. Ora, le intenzioni di Ockham non lasciano adito al minimo dubbio; affrontando i problemi filosofici e teologici, egli non vuole ridurre nessuna delle sue esigenze in materia di dimostrazione. Si diano pure tutte le proposizioni che si vorrà come oggetti di fede perché fondate sulla rivelazione; egli è d'accordo; ma Ockham non può

sopportare che si trasformi in verità dimostrabile ciò che non è che un dato della rivelazione. Ci sarà dunque in lui un senso vivissimo dell'indipendenza assoluta del filosofo in quanto tale ed una tendenza molto accentuata a relegare tutta la metafisica nell'ambito del teologico, ed un sentimento non meno vivo dell'indipendenza del teologo che, sicuro delle verità della fede, rinuncia facilmente all'aiuto caduco della metafisica. È quanto constateremo subito discutendo il valore delle prove dell'esistenza di Dio.

Nel *Commento alle Sentenze*, Ockham ritiene sufficiente la prova tradizionale della causa efficiente; egli consiglia semplicemente, per evitare ogni equivoco, di sostituire, alla prova della prima causa efficiente, la prova del primo conservatore dell'universo. Non si è sicuri, infatti, che non sia possibile una serie indefinita di cause passate; invece si è sicuri che non è possibile una serie indefinita di cause attuali che conservino l'universo nel momento presente. Ma anche una volta dimostrata l'esistenza di una prima causa efficiente, resterebbe ancora da dimostrare che questa causa è anche l'essere supremo assolutamente parlando, e su questo ci sono molte opinioni differenti. Nel *Centiloquium* Ockham è ancora piú esplicito e dichiara nettamente che la prova del motore primo non è una dimostrazione: « ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen non videtur demonstrativa ». Si afferma infatti l'esistenza di un primo motore perché sarebbe impossibile che una cosa si muovesse da sola; è questa, si afferma, una proposizione evidente per sé; ora essa non lo è in nessun modo. Un angelo si muove da sé, l'anima si muove da sé, la stessa pesantezza si muove da sola nel movimento di discesa: « gravitas ipsaque movendo seipsam descendit ». Questa proposizione, tutto ciò che si muove è mosso da altro, non è quindi evidente per sé, e di conseguenza essa non potrebbe essere un principio di dimostrazione.

Un altro cosiddetto principio sul quale si fonda la prova del primo motore è l'impossibilità di risalire all'infinito nella serie delle cause motrici. Ma niente ci impedisce di ammetterlo, e ci sono anche dei casi in cui noi siamo costretti a concederlo. Se io colpisco l'estremità di un bastone in maniera che il colpo si propaghi progressivamente fino all'altra sua

estremità, bisogna bene che un'infinità di cause motrici siano entrate in gioco, dato che c'è un'infinità di parti in una lunghezza data. Non è quindi impossibile, anzi è necessario affermare una serie infinita di cause. Ed egualmente, a meno di ammettere una sola anima per parecchi uomini, bisogna riconoscere che esiste un'infinità di anime, dato che esse sono immortali e che un'infinità di uomini si sono succeduti da un tempo infinito. Ne risulta dunque che Aristotele non ha dimostrato l'esistenza di un primo motore immobile. Si può quindi dire che questa ipotesi è piú probabile dell'ipotesi contraria. Tutte le apparenze possono infatti esplicarsi altrettanto bene, o anche meglio, supponendo una serie infinita di cause; è dunque preferibile supporre un principio primo: «et ideo potius debet poni».

Come l'esistenza di un primo motore si riconduce ad una semplice probabilità, cosí l'unità di Dio non è, filosoficamente parlando, che probabile. Questa conclusione, Dio è uno, è considerata da tutti come probabile, ed essa è piú probabile della conclusione contraria; ma non è dimostrata in nessun modo: «ponitur probabilis et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata». Senza parlare degli eretici, alcuni dei quali hanno affermato la pluralità delle essenze divine, ci si può chiedere perché non possano esistere degli altri mondi, ciascuno dei quali avrebbe la sua prima causa e, di conseguenza, il suo Dio. La supposizione è tanto piú naturale in quanto, secondo i teologi stessi, la potenza divina non si è esaurita con la creazione dell'universo; egli avrebbe potuto crearne un altro o parecchi altri: sono quindi concepibili parecchi mondi, quindi parecchi Dei. Diciamo dunque semplicemente che dato che l'unità o la pluralità divina permettono altrettanto facilmente di spiegare i fatti, è meglio affermare la unità.

Parimenti per quello che concerne l'infinità divina. I teologi insegnano che Dio è infinito per definizione poiché la parola «Dio» significa l'essere quale non se ne può concepire uno di piú grande. Ma il senso delle parole è convenzionale e niente ci obbliga di conseguenza a dare a questa parola un simile significato. Inoltre, le ragioni addotte in favore di questa tesi non hanno niente di conclusivo. Se si pone Dio come

infinito per spiegare l'eternità del movimento, ci si potrebbe accontentare di un angelo per muovere perpetuamente il primo mobile. È quindi un'opinione probabile: *probabiliter opinata*, e che bisogna sostenere perché conviene attribuire a Dio tutte le perfezioni che possiamo concepire.

Si potrebbero fare delle osservazioni dello stesso ordine a proposito di tutti gli attributi di Dio. Noi siamo incapaci di dimostrare che è l'essere supremo e che è onnipotente; non sappiamo nemmeno con certezza se Dio conosce o non conosce, vuole o non vuole gli esseri a lui esterni: niente ci permette nemmeno di affermare che egli sia la causa mediata o immediata delle azioni esercitate dalle creature. Tutte queste affermazioni sono certe dal punto di vista della fede, e la ragione non le contraddice in alcun modo, ma essa non può dare che delle probabilità in loro favore e non potrebbe fornircene la dimostrazione. D'altronde, se si considera il problema della natura divina dal punto di vista della teologia stessa, si constaterà quanto siano vane tutte le distinzioni che questi problemi suppongono. Intelletto, volontà, scienza, potenza, sono degli attributi divini, cioè non delle perfezioni per poco che sia distinte dall'essenza divina, ma dei nomi attributivi (*nomina attributalia*) che diamo a Dio. I Padri avevano ragione di parlare di « nomi divini », mai di « attributi divini ». In Dio stesso non ci sono né attributi distinti, né, di conseguenza, ordine tra questi attributi; l'intelletto non è superiore alla volontà, né viceversa, perché in Dio non c'è realmente né intelletto né volontà. Questi sono dei nomi che noi diamo all'essenza divina partendo dai suoi effetti.

Applicando con rigore il suo criterio della certezza razionale, Guglielmo d'Ockham mette sottosopra la psicologia non meno profondamente della teodicea. La prima vittima della sua spietata eliminazione è l'anima sostanziale e immateriale di cui comunemente si dice siamo dotati. Niente, in effetti, ci autorizza ad affermarlo. Poiché soltanto l'intuizione è una conoscenza certa, noi non dobbiamo affermare a proposito della nostra anima che quello che l'intuizione ce ne fa conoscere. Ora, c'è un'intuizione interna come ce n'è una esterna; ed è vero che le conoscenze dell'una sono altrettanto certe di quelle dell'altra. Noi conosciamo per espe-

rienza diretta ed intuitivamente la gioia e la tristezza, cosí come i nostri atti volontari e le diverse operazioni intellettuali che compiamo; ma la nostra esperienza non ci permette di risalire al di là. L'intuizione non ci insegna nulla, l'abbiamo già constatato, sull'operazione di questo intelletto agente che si pretende indispensabile alla conoscenza; noi non abbiamo l'intuizione di nessuna «intellezione»; se è cosí, non si ha una buona base per invocare questa operazione immaginaria e dedurne poi l'esistenza di una sostanza immateriale di cui essa sarebbe l'operazione propria. E se nulla ci garantisce l'esistenza di questa sostanza immateriale, non abbiamo alcuna ragione di attribuirci una forma che sarebbe una sostanza incorruttibile e immortale. Nessuna di queste tesi, quindi, potrebbe essere considerata come dimostrata filosoficamente; al contrario, se ci si attiene alla ragione, senza prendere in considerazione i dati della fede, si dovrebbe piuttosto sostenere che l'anima è una forma estesa e corruttibile e non si potrebbe nemmeno sapere, per dir tutto, se abbiamo un'anima immateriale che sia la forma del nostro corpo; niente ce ne garantisce l'esistenza, né l'esperienza, né la ragione: «non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus».

Applichiamo, infine, questi stessi metodi al problema dei precetti morali e chiediamoci se tali precetti siano necessari. Non se ne conclude evidentemente nulla. Ockham sottomette, come Duns Scoto, ma in forma ancora piú assoluta, tutte le leggi morali alla pura e semplice volontà di Dio. La restrizione mantenuta da Duns Scoto in favore dei due primi precetti del decalogo non ferma Guglielmo d'Ockham, e tranne lui e i suoi discepoli, non si può citare altri che Descartes che abbia sostenuto che, se Dio l'avesse voluto, avrebbe potuto essere un atto meritorio odiarlo. L'odio di Dio, il furto, l'adulterio, sono cattivi in ragione del precetto divino che li vieta, ma sarebbero stati degli atti meritori se la legge di Dio ce li avesse prescritti. È sottinteso, infine, che Dio non ha dei meriti in sé da ricompensare nell'uomo, né dei peccati in sé da punire; egli quindi può dannare gli innocenti

e salvare i colpevoli, non c'è nulla di tutto questo che non dipenda dalla semplice sua volontà. Si potrebbe seguire Ockham ancora piú lontano e mostrare con lui che Dio avrebbe potuto altrettanto bene farsi asino che farsi uomo, o assumere la natura del legno o della pietra. Dal momento in cui sopprimiamo radicalmente le essenze e gli archetipi universali, non resta piú alcun ostacolo che possa trattenere l'arbitrio del potere divino.

La virulenza della doppia critica di Ockham dipende forse meno dalla natura dei suoi principi che dall'utilizzazione radicale che egli ne ha fatto, e soprattutto dal momento in cui essa è avvenuta. La sua critica filosofica si fondava su di una logica terminista, ma Abelardo prima di lui s'era impegnato su questa via. La sua critica teologica si fondava sull'affermazione dell'onnipotenza divina, ma questa era un'arma brandita spesso dai teologi contro i filosofi fin dal tempo di Pier Damiani e oltre. È vero, ma la logica di Abelardo aveva sviluppato il suo nominalismo prima della costruzione delle grandi teologie del secolo XIII. Queste, per proseguire la loro strada, non avevano avuto che da eliminare gli elementi di teologia nominalista che, sotto l'influenza di Abelardo, erano penetrati nelle opere di alcuni dei suoi discepoli, ad esempio Pietro Lombardo. Riprendere, nel XIV secolo, le posizioni filosofiche di Abelardo significava obbligarsi a criticare in nome loro le teologie di Bonaventura, di Tommaso d'Aquino, di Enrico di Gand e di Duns Scoto; insomma a demolire tutto ciò che il XIII secolo aveva laboriosamente edificato su dei fondamenti filosofici diversi. Il terminismo di Abelardo non poteva rivivere nel XIV secolo senza rimettere in discussione tutto ciò che era accaduto dopo di lui. Lo stesso accadeva del principio teologico dell'onnipotenza divina. Appellarvisi dopo la condanna del 1277 significava erigerlo contro il necessitarismo greco-arabo dell'intellegibile, e di conseguenza contro tutto ciò che i teologi cristiani del XIII secolo ne avevano accolto, sia pur limitandolo. L'unione di queste due critiche aveva quindi, naturalmente, l'effetto di disellenizzare la filosofia e la teologia purgandole di tutto il platonismo, ivi compreso anche quello di Aristotele, che entrambe avevano assorbito.

Nulla infatti, meglio di un universo nominalista, si piega ai decreti di un Dio onnipotente. E Ockham non smette di ricordare che questo è il primo articolo del credo cristiano: « Credo in unum Deum, Patrem onnipotentem ». L'abbiamo detto, questo non può significare che ci sia in Dio una potenza distinta dal suo intelletto e dalla sua volontà, ma, proprio perché questi non sono che dei « nomi divini », e non degli attributi, questa verità di fede significa che nulla deve essere concepito come un limite all'efficacia dell'essenza divina, anche dall'interno, come sarebbe se l'attributo « potenza », distinguendosi in sé dagli attributi « intelletto » e « volontà », dovesse regolarsi su di essi. Questo è indubbiamente il punto in cui Ockham piú profondamente assomiglia a Duns Scoto, suo avversario prediletto. Tutti e due vogliono evitare lo stesso pericolo. Essi hanno costantemente presente al pensiero il Dio Intelletto puro di Averroè, o il Dio di Avicenna, la cui volontà segue necessariamente la legge del suo intelletto. Il Dio a cui si appellano è Jehova che non obbedisce a nulla, nemmeno alle Idee. Per liberarlo da questa necessità, Duns Scoto le aveva subordinate a Dio quanto aveva potuto farlo senza arrivare a porle come create; Ockham risolve diversamente il problema, sopprimendole. Egli supera qui di gran lunga Abelardo che delle Idee faceva invece il privilegio della conoscenza divina. Ockham sopprime la realtà degli universali anche in Dio. È anche perché non ci sono Idee in Dio che non c'è universale nelle cose. Perché dovrebbero esserci? Ciò che chiamiamo idee non è nient'altro che le cose stesse che Dio può produrre: *ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles.* Lo si è giustamente fatto notare, Ockham conserva la parola, ma elimina nel medesimo tempo la cosa:

Ockham parla ancora di idee, ma lo storico deve spiegare che per lui, essendo Dio radicalmente semplice, non ci sono idee divine; la sua essenza non è dunque né l'origine delle idee, come per Duns Scoto, né il luogo delle idee, come per san Tommaso: qui compare, per cosí dire, la personalità del Dio occamista, di fronte al Dio tomista o scotista, e anche al Dio cartesiano, radicalmente semplice, ma essenzialmente attivo: *causa sui.* Dio è dato, e dato subito come conoscente: « ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia » (P. Vignaux).

Un universo in cui nessuna necessità intellegibile s'interpone, nemmeno in Dio, tra la sua essenza e le sue opere, è radicalmente contingente, non soltanto nella sua esistenza, ma nella sua intellegibilità. Le cose vi accadono in una certa maniera, regolare ed abituale, certo, ma che non è che uno stato di fatto. Non c'è niente di ciò che è che, se Dio l'avesse voluto, non avrebbe potuto essere diversamente. L'opposizione di Ockham al necessitarismo greco-arabo trova la sua perfetta espressione in un contingentismo radicale, che consiste nel considerare i problemi dal punto di vista della potenza assoluta di Dio. In un mondo greco, le prime cause non possono produrre i loro effetti ultimi che con una serie di cause intermedie: il Primo motore non agisce su di noi che con tutta la serie delle Intelligenze separate; nel mondo cristiano di Ockham, « quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate ». In un mondo greco, l'esistenza degli effetti è necessariamente legata a quella delle cause; nel mondo cristiano di Ockham, basta che due cose siano distinte perché Dio possa far esistere l'una senza l'altra. In un simile universo, un sospetto metafisico aleggia in permanenza sulla realtà di tutti gli avvenimenti e di ciò che sembra essere il loro legame. Dubbio tutto speculativo, nel senso che esso non intacca affatto l'ordinaria condotta della vita, ma non « iperbolico » nel senso in cui lo intenderà Descartes, perché esso non è provvisorio e Ockham non ha nessuna intenzione di rimuoverlo.

Abbiamo detto che l'intuizione sensibile è il solo fondamento sicuro della conoscenza scientifica. Tuttavia, assolutamente parlando, essa non garantisce l'esistenza del suo oggetto. Si crede che essa ce ne dia garanzia perché l'oggetto è normalmente la causa di una conoscenza di questo genere; ma Dio può sempre produrre un dato effetto senza passare attraverso la sua causa seconda, e può sempre creare una cosa separatamente da un'altra; si può quindi avere un'intuizione sensibile di ciò che non esiste: « Ergo ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva, et ita notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non existentis ». In virtú degli stessi principi, Dio può fare sí che noi abbiamo l'intuizione sensibile di oggetti che non esistono. È vero che

Ockham sostiene, almeno in un passo, che allora non si tratta piú di una intuizione propriamente detta, ma di una credenza nell'esistenza di ciò che non esiste. Poiché noi non abbiamo alcun mezzo di scoprire questa differenza, il coefficiente di incertezza che con ciò intacca la nostra conoscenza non se ne trova diminuito. Queste non sono delle riserve da filosofo, ma da teologo che ha dei riguardi per la possibilità di miracoli, come ad esempio la transustanziazione. Queste tesi non intaccano quindi direttamente la conoscenza scientifica e filosofica, ma per stabilirle in teologia, Ockham ha dovuto costituire una dottrina filosofica della conoscenza e della causalità, in cui i rapporti dell'oggetto con la conoscenza e della causa con l'effetto fossero completamente contingenti.

Queste tesi spiegano l'influenza polimorfa dell'occamismo sul pensiero del XIV secolo. In teologia essa si è tradotta in un ripiegamento su se stessa della Scienza Sacra che ormai si collocherà come capace di essere autosufficiente senza ricorrere ai buoni uffici della filosofia. La teologia contiene tutte le verità necessarie alla salvezza, e tutte le verità necessarie alla salvezza sono delle verità teologiche: « omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae ». Sicuramente, la metafisica può trattare di alcune di esse, ma la teologia parla di Dio con dei metodi *a priori*, la metafisica non parla che dell'essere, e con metodi *a posteriori*; per questo, né la teologia deve contare su una dimostrazione metafisica, né la conoscenza metafisica può sperare di provare alcuna delle verità necessarie alla salvezza. Qui non si tratta di un'opposizione di tipo averroista tra le conclusioni delle due scienze, ma è proprio sotto l'influenza dell'averroismo che il legame che le univa nel XIII secolo si allenta, e su alcuni punti, come quello dell'immortalità dell'anima, arriva a rompersi. Ci sarà presunzione di occamismo, nel XIV secolo, ovunque il dominio della teologia naturale si presenterà come quello della semplice probabilità. Nella filosofia propriamente detta questa probabilità tenderà spesso a ridursi a cosí poca cosa che essa assumerà l'aspetto di un vero scetticismo, tanto piú libero da scrupoli in questo ambito, in quanto si compenserà con un

vero fideismo in teologia. La combinazione dello scetticismo e del fideismo è del resto classica di tutti i tempi. Infine, se non può essere cosí certo, come si è creduto, che l'occamismo sia stato l'origine della scienza moderna, si deve riconoscere che il suo empirismo radicale, fondato sull'onnipotenza assoluta di un Dio non vincolato da alcuna necessità naturale, aperto a tutte le possibilità di fatto e nemico delle deduzioni *a priori* incominciando dalle essenze frettolosamente definite, costituiva un terreno eminentemente favorevole allo sviluppo delle scienze di osservazione. Probabilismo in teologia naturale, scetticismo metafisico, orientamento verso ricerche di carattere già scientifico, queste saranno, indipendentemente dall'ambito della teologia propriamente detta, le caratteristiche principali dell'influenza di Ockham che stiamo per considerare.

IV - IL MOVIMENTO OCCAMISTA

Si ha l'abitudine di considerare moderne le prime filosofie che hanno riconquistato i diritti della ragione contro l'autorità di Aristotele. Storicamente parlando, la formula non ha che un senso molto vago, perché i pensatori del Medioevo che hanno protestato contro il principio di autorità in filosofia sono molto numerosi; quelli che seguivano Aristotele lo facevano in nome della ragione piuttosto che dell'autorità, e ciò che egli aveva di autorità reale non poteva impedire la libertà di alcuno poiché, tranne che tra gli averroisti, non si sono mai trovati due filosofi che l'interpretassero esattamente nello stesso modo. Ockham non fa eccezione alla regola, perché egli si rifaceva ad Aristotele, ma, questa volta, ci imbattiamo in una personalità che lo stesso Medioevo ha considerato «moderna» rispetto a coloro che l'avevano immediatamente preceduta. Abelardo era quindi completamente dimenticato.

I nomi con cui nel XIV secolo si designavano i sostenitori degli antichi e quelli della nuova dottrina, implicano che si tracciasse tra loro una linea di divisione estremamente

precisa. Nel suo *De praedicabilibus* (II 2), Alberto Magno parla già al passato di coloro « qui vocabantur nominales, qui communitatem... tantum in intellectu esse dicuntur »»; ma l'espressione che qui sembra indicare Abelardo e i suoi discepoli non pare sia stata comune nel XIII secolo, quando i nominalisti stessi erano molto rari. Dopo Ockham, diventa necessario servirsene, per designare i suoi discepoli. I discepoli di san Tommaso e di Duns Scoto si chiamano i *reales*, ma si chiamano anche gli *antiqui*: i sostenitori di Ockham si chiamano i *nominales*, o *terministae*, ma si chiamano anche i *moderni*, non perché avessero la pretesa di abbandonare Aristotele, ma perché si considerava nuovo il loro modo di interpretarlo. È soprattutto all'Università di Parigi, e specialmente nella Facoltà delle Arti, che questa filosofia moderna metterà radice e si svilupperà. Fin dal 25 settembre 1339, la dottrina di Guglielmo d'Ockham è oggetto di una condanna, e coloro che la prendono in considerazione suggeriscono che la si studiava in riunioni private (*conventicula*), e che anche si incominciava ad insegnarla; il 29 dicembre 1340 si proibisce un certo numero di tesi occamiste e nominaliste; ma, come le interdizioni non avevano impedito nel secolo precedente il successo di Aristotele, le condanne di cui è oggetto la dottrina di Ockham non le impediranno di stabilirsi a Parigi durante i centocinquant'anni che seguiranno la morte del suo fondatore.

Della rapida diffusione dell'occamismo è testimonianza il fatto che il francescano inglese Adamo Woodham (morto nel 1358), il domenicano inglese Roberto Holkot (morto nel 1349) e anche Gregorio di Rimini, generale dell'Ordine degli Agostiniani (morto nel 1358), portano tracce evidenti della sua influenza. È tuttavia importante, ricordando questi nomi, sapere che qui entriamo in un terreno dottrinale conosciuto male, estremamente complesso e del quale, almeno, si sa già questo, che il termine di nominalismo non basta assolutamente a definirlo. Il successo dell'occamismo si spiega in gran parte con la soddisfazione che esso dava a certe forme del pensiero teologico e del sentimento religioso, respinte dalle grandi sintesi del XIII secolo, ma che trovano in esse di che giustificarsi. La diffidenza contro l'abuso della filosofia in

teologia è endemica in un certo gruppo di teologi, dove non mancano i grandi nomi; ma la loro reazione sembrava condannata a rimanere puramente negativa. Negare in blocco la filosofia era un rifiuto energico praticamente, ma debole speculativamente. E l'occamismo dava delle ragioni filosofiche robuste e ben collegate per non sottomettere l'essenza divina alle analisi speculative della ragione naturale. Con uno dei suoi aspetti piú profondi, il movimento nominalista si presenta come una reazione contro la competenza della metafisica in quanto conoscenza di Dio. Non ci si dovrà dunque stupire di vederlo allearsi, in anime profondamente religiose, a delle vivissime preoccupazioni di spiritualità, o di mistica, alle quali ha permesso di espandersi in tutta libertà.

L'occamismo si prestava anche a parecchie differenti alleanze, alcune impreviste, ma tuttavia spiegabili. Spogliando la teologia della sua armatura scolastica, Ockham si concedeva il diritto di ripartire dai Padri della Chiesa, libero d'interpretarli a modo suo. Infatti, egli s'è spesso richiamato ai Padri per far osservare che nella loro teologia non si trovava nessuna delle distinzioni giudicate necessarie da tanti teologi del XIII secolo. Ritornare ai Padri significava favorire sant'Agostino. L'influenza agostiniana si farà sentire fortemente durante le controversie teologiche, che ormai continueranno senza interruzione fino alla Riforma e oltre, sul problema della giustificazione. Su di un piano meno lontano dalla filosofia propriamente detta, vedremo l'occamismo favorire il ritorno alla dottrina agostiniana, che del resto non era mai stata completamente abbandonata, dell'anima e delle sue facoltà. Il desiderio di ritrovare nell'anima umana un'immagine della divinità «triuna» ha sempre favorito questa psicologia. Volentieri si partirà di là per sostenere l'intima unità delle operazioni dell'intelletto e della volontà, fino a sembrare talvolta confonderle nella comunione dello stesso atto. Sembra quindi del tutto esatto dire, con G. Michalski, che il terminismo di Ockham non è stata la sola origine della crisi dottrinale degli anni 1339-1347, benché, per la sua stessa natura, la sua dottrina abbia giocato naturalmente, per dir cosí, il ruolo di un catalizzatore.

Dev'essere ben chiaro, quindi, che quando si distribuiscono

certe opere secondo la linea di influenza di Guglielmo d'Ockham, si parla in realtà di scritti e di dottrine in cui, spesso almeno, essa è riconoscibile soltanto perché i loro autori dipendevano da movimenti intellettuali anteriori, di cui egli stesso aveva subito l'influenza. Alcuni sono stati ed hanno voluto essere suoi discepoli: i piú importanti tra loro appartengono semplicemente allo stesso movimento cui egli appartiene. Il francescano inglese Adamo Woodham (Goddam) fu veramente uno degli scolari di Ockham ad Oxford, dove egli stesso insegnò la teologia nel 1340, dopo averla insegnata a Londra. Il suo *Commento alle Sentenze*, rimaneggiato da Enrico di Oyta, è stato pubblicato da Johannes Maior (Giovanni Mair), a Parigi nel 1512. Adamo ha composto, per la *Logica* del suo maestro, un Prologo non privo di interesse storico. Abbiamo visto Enrico di Harclay condurre la lotta contro certi domenicani di Oxford che insegnavano la teologia senza aver conseguito il grado di maestro delle Arti. C'era in ciò una tendenza a rompere la solidarietà della teologia con la filosofia, che corrisponde a quella che, nello stesso periodo, portava gli averroisti a dissociare la filosofia dalla teologia. Ora Woodham si lamenta, in questo Prologo, che i suoi contemporanei trascurino la logica, il che era certamente un fatto nuovo in queste università dove essa non aveva smesso di regnare da circa due secoli.

Ne vediamo infatti molti (« cernimus namque plurimos ») che, lasciando da parte questa scienza (« hac scientia praetermissa ») e volendo tuttavia occuparsi di scienze e di insegnamento, si sbagliano in tanti modi, disseminano parecchi errori nei loro cuori, e svolgono, senza misura e senza ordine, dei discorsi prolissi assolutamente inintellegibili.

Tra coloro che hanno insegnato la logica dopo Aristotele, Adamo pone al primo posto il venerabile e incomparabile Dottore «tanto eminente per l'umana natura e il genio, quanto può esserlo, in questa vita, l'uomo, grazie alle luci divine dall'alto, fratello Guglielmo d'Ockham, Minore per il suo Ordine, ma sublime per la perspicacia del suo pensiero e la verità del suo insegnamento». Benché egli sia stato, come aggiunge senza vergogna, «sotto la ferula» di Ockham, e

benché l'abbia, come si vede, ammirato, Adamo sembra aver ristretto il campo della critica filosofica del suo maestro, e forse anche averla ridotta all'impossibilità di provare in modo assoluto l'unicità della causa prima: « suaderi potest conclusio praedicta efficacius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari » (C. Michalski).

È vero che la tesi è fondamentale, perché si tratta nientemeno che del monoteismo stesso, di conseguenza, dell'intera teologia naturale. Ricordiamo che l'autore dei *Theoremata* era arrivato, per delle differenti vie, alle stesse conclusioni. Quanto al *proterviens* di cui parla Adamo, si tratta del *protervus* nelle sue funzioni proprie di *protervire*, cioè di rifiutare di accettare una qualunque proposizione fintantoché resta un'obiezione da opporle. Questo personaggio appariva già nell'*Opus oxoniense* di Duns Scoto, e doveva essere familiare agli ascoltatori delle *Quaestiones disputatae*, ma la sua importanza ingrandisce continuamente nella storia del nominalismo. Egli è come il simbolo di un'esperienza mentale che ricomincia sempre da capo. Qualunque sia la tesi proposta, finché il *protervus*, l'irriducibile, vi troverà ancora qualcosa da ridire, non si è raggiunta la sicurezza, si resta nella probabilità.

Il separatismo della fede e della ragione, della teologia e della filosofia si esprime in formule particolarmente energiche nel *Commento alle Sentenze* del domenicano di Cambridge Roberto Holkot (morto nel 1349). Come ogni teologo, egli constata che il mistero della Trinità è inconciliabile con le esigenze della logica, ma egli ne deduce l'esistenza di un'altra logica, propria della teologia, e che i filosofi non hanno conosciuto. Aristotele non ha capito che lo stesso può essere contemporaneamente uno e tre, ma ben poche delle regole poste dagli *Analitica priora* valgono in tutti i casi. Anzi, non ce n'è neanche una. Questo del resto non significa che in teologia si rinunci alla ragione o alla logica: « oportet ponere unam logicam fidei »; e questa logica della fede è a suo modo razionale, benché i suoi principi siano differenti: « rationalis logica alia debet esse a logica naturali ». Si direbbe che Roberto Holkot concepisca la possibilità di una logica

non aristotelica valida su d'un piano di intellegibilità superiore a quello della ragione filosofica. Si è giustamente osservato che questo significava tornare alla posizione che già occupava Pier Damiani nel secolo XI (B. Geyer), e del resto non è sorprendente che l'argomento *de potentia Dei absoluta* abbia un ruolo decisivo nelle due dottrine. Holkot non pone limiti alla volontà né alla causalità di Dio. Cosí, Dio non approva il peccato, non ne è dunque l'autore, ma egli è la causa immediata della volizione che è il peccato, donde risulta che, se egli non ne è l'autore responsabile, egli ne è la causa: « sequitur necessario quod Deus sit immediate causa peccati ». Dio dunque vuole l'esistenza del peccato *voluntate beneplaciti* ed egli può anche *de potentia absoluta* ordinare all'uomo di odiare Dio.

Questi due principi, combinati, costituiscono in Holkot, forse ancor piú che in Guglielmo d'Ockham, un potente strumento di disgregazione della teologia naturale. Lo si vede all'opera d'altronde nel *Quodlibet I*, studiato da C. Michalski. Sono proposizioni evidenti soltanto quelle in cui il predicato è incluso nel concetto del soggetto; ora, poiché tutte le nostre conoscenze sono prese dall'esperienza sensibile, noi non abbiamo un concetto di Dio; non possiamo quindi formare nessuna proposizione evidente su di Lui. Si può anche dire, generalmente parlando, che nessuna filosofia ha mai provato dimostrativamente l'esistenza di un qualunque essere incorporeo, poiché, senza esperienza sensibile, noi non possiamo averne il concetto.

> Tutto ciò che i filosofi hanno scritto nei loro libri a proposito di tali esseri, lo prendevano dai legislatori [religiosi], oppure dai loro predecessori, nei quali persisteva una traccia ed un'ombra della conoscenza di Dio che ebbero i nostri primi genitori: « in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis Dei a primis parentibus ».

Basterebbe tale testo per far vedere quanto vero sia che l'occamismo fu, per uno dei suoi aspetti piú autentici, una reazione teologica antiaverroista. Il cosmo di Aristotele e di Averroè sta insieme solo per le sue Intelligenze separate e il suo Primo Motore immobile; questo universo quindi crolla,

fin dal momento in cui si mette in dubbio la possibilità di dimostrare l'esistenza di sostanze separate. La maniera in cui essi ne hanno parlato mostra a sufficienza, d'altronde, che essi non ne sapevano granché. Aristotele non sa a che cosa servano gli angeli, tranne a muovere i corpi celesti, e poiché egli prova la loro esistenza solo fondandosi sull'eternità del movimento, che è una proposizione falsa, ciò che egli ne dice non può passare per una dimostrazione. Lo stesso per quello che concerne Dio. Mai filosofo ha provato dimostrativamente questa proposizione, *Deus est*, dando alla parola Dio il senso che essa ha nel pensiero di un credente cattolico. A maggior ragione non si potrebbero a rigore dimostrare gli attributi del Dio in cui credono i fedeli. Dio è buono, intelligente, infinitamente potente; altrettante proposizioni per la cui dimostrazione manca ogni concetto di Dio (« conceptus Dei nullus acquirit naturaliter, sed tantum per doctrinam »). Averroè del resto lo sapeva benissimo, questo orrendo ribaldo che disprezzava in egual modo tutte le leggi religiose (« ribaldus ille pessimus Commentator Averroes omnium legum contemptor »), la mussulmana e l'ebraica non meno della cristiana. Ed anche la Chiesa lo sa, perché quello che il concilio di Nicea ci impone è di credere che Dio ha creato il cielo e la terra: non ci sarebbe imposto di crederlo, se si potesse dimostrarlo.

Gregorio da Rimini (morto nel 1358), dell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino, che commentò le *Sentenze* a Parigi per dieci anni circa, iniziando nel 1341, e fu eletto generale del suo Ordine nel 1357, è un nome ben noto nella storia della teologia a causa della sua dottrina della predestinazione, ma siamo ancora male informati sulle sue posizioni filosofiche. Sembra invalso l'uso di collegarlo al movimento nominalista, ed egli infatti pare averne subito l'influenza; ma come molti altri nel XIV secolo, Gregorio da Rimini forse non ha fatto altro che accettare certe conclusioni occamiste per delle ragioni personali e senza rapporto con i principi di Ockham. Sarebbe quindi bene cercare ciò che si nasconde dietro l'accordo materiale che talvolta si è constatato su alcune formule. Infatti, il maestro cui si rifà questo Eremitano di sant'Agostino per tutto quello che riguarda i pro-

blemi della conoscenza, altri non è che sant'Agostino: « qui modum nostrae cognitionis diligentius et exquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit ». La sua opera pone quindi il problema cosí singolare, benché poco studiato, delle collusioni naturali che potevano stabilirsi tra un certo agostinismo e il nominalismo, o se si preferisce, delle vie segrete che conducevano dall'uno all'altro. È rilevante infatti che Gregorio abbia potuto confermare con numerose citazioni di Agostino molte delle tesi che altrimenti ci si crederebbe in diritto di spiegare con la diffusa influenza di Ockham. Egli insiste sul primato della conoscenza intuitiva interna ed esterna contemporaneamente, fa a meno delle specie come intermediari nell'intuizione degli oggetti presenti, ma le conserva per la rappresentazione degli oggetti assenti. Se, come si è osservato con ragione (Würsdorfer), in questa tesi traspare un certo « psicologismo », non sarebbe quello di un lettore di sant'Agostino che si esprime in linguaggio scolastico? La singolare posizione di Gregorio riguardo al problema dell'oggetto della conoscenza e della scienza mostra quanto sarebbe difficile spiegarlo collegandolo semplicemente ad una data scuola. Se egli afferma che la conoscenza universale (*notitia universalis*) non si fonda su delle realtà che sarebbero gli universali, ma su dei segni che designano dei gruppi di individui, il che in effetti assomiglia all'occamismo, egli cita, in appoggio alla sua tesi, dei testi di Agostino sul modo di formarsi delle nozioni generali. Lo si conosce ancora troppo poco per decidere se si tratti di un occamismo che si rifugia dietro ad Agostino, o di un agostinismo che si adatta a certe conclusioni occamiste. Ad ogni modo, ciò che egli dice dell'oggetto della conoscenza scientifica non si lascia ricondurre a nessuna conclusione semplice. Per lui, come per ogni aristotelico, ivi compreso Ockham, la scienza si fonda sull'universale e sul necessario, ma egli ne deduce che l'oggetto della scienza non può essere la realtà esterna, che non comprende che dei singoli esseri contingenti. Dio solo è necessario; se quindi la geometria e la fisica avessero per oggetto le cose esterne, esse non sarebbero scienze. Il solo oggetto concepibile della scienza è quindi quello che egli chiama « ciò che la conclusione significa » (*significatum*

conclusionis) che in effetti è proprio ciò cui lo spirito in possesso della prova dà il suo assenso. Essendo un *ens in anima*, questo *significatum* non ha altra realtà che la mentale. È quindi, in certo senso, un non essere (*nihil*), ma da questo non ne deriva che la scienza non abbia oggetto. Se Gregorio fondasse su un'illuminazione agostiniana l'oggetto puramente mentale che egli cosí dava al sapere, o lo lasciasse incerto tra l'essere e il non essere, è un problema di piú lasciato senza risposta dalla storia, o, piuttosto, che essa non ha ancora posto.

È nell'ambiente universitario parigino che il movimento occamista doveva reclutare i suoi fautori piú brillanti e sviluppare le sue virtualità, d'altronde non senza suscitarvi delle opposizioni decise. Una delle loro prime vittime fu il cistercense Giovanni di Mirecourt che commentava le *Sentenze* a Parigi nel 1345 e di cui, nel 1347, furono condannate 40 tesi. Benché le sue conclusioni spesso concordino con quelle di Ockham, Giovanni di Mirecourt le raggiunge attraverso delle vie che gli sono proprie e il suo pensiero ha uno stile assolutamente personale. Egli distingue due ordini di evidenza. Il primo è l'evidenza speciale del primo principio, che è il principio di contraddizione. Impossibile per il pensiero non vederlo e non ammetterlo; la sua evidenza è quindi infallibile, e ogni evidenza infallibile vi partecipa come alla prima di tutte le evidenze. Il secondo ordine di evidenza è quello dell'esperienza, ma esso stesso si distingue in due gradi. Il primo corrisponde all'esperienza interna, che ciascuno ha della sua esistenza, e di conseguenza dell'esistenza di qualcosa di generale. Riprendendo una constatazione già fatta da sant'Agostino (*De Trinitate*, X 10 14), Giovanni di Mirecourt fa osservare che, se qualcuno dubitasse della propria esistenza, sarebbe per questo fatto stesso costretto a riconoscere di esistere, perché, per dubitare, bisogna esistere. C'è, in questo caso privilegiato, conferma di una esperienza evidente per il principio di contraddizione; per questo una simile conoscenza è evidente ed infallibile.

Non sarà affatto cosí per l'esperienza esterna. Questa esperienza deve pertanto essere concepita, anch'essa, come immediata: «res ipsa extra est illa quae primo intelligitur». Non c'è quindi motivo di introdurre tra la cosa e l'intelletto

né la specie, né uno di quegli esseri rappresentativi che voleva Pietro Aureolo. In primo luogo, se si pone un simile mediatore tra l'oggetto e l'intelletto, bisogna porne un secondo tra lui e l'intelletto, e cosí via all'infinito. Di piú, come concepire questo mediatore? Non può essere né una sostanza, né un accidente; è dunque una finzione. Non esiste un «idolum hominis mediante quo intelligitur homo»; insomma, l'oggetto esterno è conosciuto intuitivamente, *cognoscitur intuitive*. Il carattere di questa conoscenza intuitiva è l'evidenza, ma allora si tratta semplicemente dell'*evidentia naturalis*, che non è piú incondizionata come quella del primo principio, perché essa resta alla mercé di un miracolo divino. Come farà osservare Buridano, la scienza non chiede di piú. Giovanni di Mirecourt definisce l'«evidenza naturale», quella alla quale si dà il proprio assenso senza timore di possibile errore, e alla quale, se Dio esercita la sua generale influenza e non fa nessun miracolo, non si può non acconsentire, senza che la cosa sia realmente quale si crede che essa sia: «Evidentia naturalis est illa qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine... et non est possibile, stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse».

Questa distinzione fondamentale permette di classificare le nostre conoscenze secondo il loro grado di certezza. Un essere intelligente creato, per esempio l'uomo, può conoscere con certezza assoluta tutto ciò la cui evidenza si riconduce a quella del primo principio: se Dio è, Dio è; e anche, se l'uomo è, l'animale è. In tutti i casi di questo genere, dove si tratta semplicemente di affermare che una cosa è quello che è, la conclusione è evidente, per semplice applicazione del primo principio al soggetto della proposizione. Quanto alle proposizioni che riguardano il mondo esterno, sono anch'esse evidenti, ma di quell'evidenza puramente empirica (*experientia*) che noi abbiamo chiamato naturale, e che non è piú l'evidenza assoluta del primo principio. Essa è sufficiente pertanto a garantirci che esiste del bianco, del nero, un uomo, e che una certa causa produce un certo effetto. In ogni caso è proprio come appare, e non può essere altrimenti, finché le cause naturali agiscono naturalmente e

senza intervento miracoloso di Dio. Tutta la nostra teologia naturale ha questo secondo tipo di evidenza, e anche tutta la nostra scienza del mondo esterno. Essa non va oltre, perché Dio può causare in noi qualunque sensazione senza che esista l'oggetto corrispondente; ma essa arriva fin qui perché, se si prescinde dalla possibilità di questo miracolo, non è possibile che si percepisca ciò che non è. Giovanni di Mirecourt si muove quindi in un universo la cui conoscenza empirica presenta tutte le garanzie necessarie e sufficienti perché ne sia possibile una scienza naturale. Egli si è anche chiesto se non si possa concepire l'universo sensibile composto unicamente di sostanze senza accidenti. Se non fosse per il dogma cristiano, egli ritiene, molti indubbiamente ammetterebbero già da parecchio tempo che è cosí: « si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsam quamlibet rem esse substantiam » (C. Michalski).

L'opera di Giovanni di Mirecourt non ha ancora svelato tutti i suoi segreti. Gli articoli teologici condannati nel 1347 dai teologi di Parigi, sotto la presidenza del loro Cancelliere, il fiorentino ed amico di Petrarca, Roberto de' Bardi, invitano a cercare in questa direzione le ragioni profonde di alcune di queste tesi filosofiche. Il ruolo della volontà divina vi viene sottolineato con estremo vigore. L'argomento occamista *de potentia Dei absoluta* provoca qui tali conseguenze che esse hanno attratto l'attenzione dei teologi del suo tempo e motivato la maggior parte delle censure di cui fu oggetto la sua dottrina. Tornando alla posizione di Pier Damiani, ma difendendola con delle formule che suonano in modo nuovo, Giovanni di Mirecourt sostiene che Dio può far sí che il mondo non sia mai esistito, o, piú precisamente, che « non è né evidente, né risultante dalla fede che Dio non possa far sí che il mondo non sia mai esistito », al che egli aggiunge che il contrario non lo è di piú; infatti non saprebbe costringere « i sostenitori del contrario sia a contraddirsi, sia a negare la fede, in base alle esperienze o alle conclusioni dimostrate ». Beninteso, egli conclude, « so che dalla fede segue che tutto questo è falso ». Atteggiamento curioso in verità, questa spe-

cie di averroismo teologico che accetta per fede una tesi che sostiene non derivare necessariamente dalla fede, ma che Giovanni di Mirecourt ritiene di dover credere. Commentando la quinta di queste proposizioni condannate: « Per me non è evidente, né evidentemente provato, né risultante dalla fede, che sia impossibile che Dio faccia sí che il mondo non sia mai esistito », il nostro teologo osserva semplicemente: « La mia conclusione a questo proposito mi sembrava vera, perché io non volevo vantarmi di possedere una conoscenza che non avevo ».

Le conseguenze di questo atteggiamento non sarebbero state molto gravi, se Giovanni di Mirecourt non le avesse continuate sul terreno dei futuri contingenti e della predeterminazione degli atti umani. Tutto ciò che è, in qualunque modo sia, Dio vuole che sia cosí. Anche se ciò è contingente, è Dio che fa sí che sia tale, e lo fa efficacemente: « Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse ». Prendendo a sua volta l'espressione *voluntas beneplaciti*, non nel suo classico significato di approvazione divina, ma nel senso forte di *voluntas efficax Dei*, egli ne deduce a sua volta, come Holkot, che Dio vuole efficacemente il peccato. Senza volerlo esplicitamente affermare, Giovanni di Mirecourt quindi concede « che Dio fa che qualcuno pecchi o sia peccatore, e che egli vuole, *voluntate beneplaciti*, che un certo uomo sia peccatore e che accada il male ». Certamente Dio non può fare il male, né far sí che il male accada, immediatamente e da solo, ma è proprio in virtú del suo *velle efficax* che si commette il peccato, perché nessuno pecca volendo diversamente da quanto Dio vuole che il peccatore voglia. Cosí Dio fa peccare il peccatore, e fa che sia lui a peccare: « facis ipsum peccare et quod ipse peccet ». Holkot aveva già ammesso che ci sono tre casi in cui la libertà interna della volontà viene meno: sono quelli in cui la libertà cede alla violenza dell'afflizione o della gioia ed alla tirannide dell'abitudine; anche Giovanni di Mirecourt ammette che ci siano delle tentazioni alle quali non si può resistere senza un miracolo, per quanta grazia si abbia in quel momento, e che se il miracolo non si verifica, il rapporto con la donna altrui allora non è piú un adulterio, *et sic de aliis peccatis*. Bisogna ravvisare un'influenza del de-

terminismo teologico di Tommaso Bradwardine su questi dottori? Le date oggi accettate per l'opera di Bradwardine autorizzano l'ipotesi (C. Michalski), ma non si deve dimenticare che tutte queste dottrine, prese insieme, possono essere il prolungamento di correnti precedenti, alcune delle quali sono anche molto antiche.

Per importante che sia l'opera di Giovanni di Mirecourt, la storia della filosofia è ancora piú direttamente interessata a quella di Nicola d'Autrecourt; membro della Sorbona tra il 1320 e il 1327, maestro delle arti e laureato in teologia, condannato a bruciare pubblicamente, il 25 novembre 1347, davanti all'Università di Parigi radunata, le sue lettere a Bernardo d'Arezzo e il suo trattato *Exigit ordo executionis*. Il punto di partenza di Nicola d'Autrecourt è una teoria della conoscenza che, fondata su dei principi analoghi a quelli di Ockham, li porta alle loro estreme conseguenze. Egli non ammette che un solo ordine di conoscenze assolutamente certe, quelle che sono immediatamente evidenti. Ora, l'evidenza immediata non può avere che due fonti, la constatazione sperimentale o l'affermazione dell'identità di una cosa con se stessa. Al di fuori della constatazione di ciò che è, e dell'affermazione che ciò che è è ciò che è, e nient'altro, non c'è per l'uomo alcuna sicurezza, propriamente detta. Ma l'interesse particolare, che la dottrina di Nicola d'Autrecourt presenta, consiste nell'applicazione conseguente che egli ne fa alle idee di causa e di sostanza. Ockham stesso, del resto, era già andato parecchio lontano in questo senso. Abbiamo visto quanto gli sembri dubbia l'esistenza di un'anima, sostanza immateriale del tipo di quella che ci attribuisce Aristotele. Sappiamo anche che nessun legame *a priori* collega, a suo avviso, la causa all'effetto e che la sola esperienza può decidere se un certo fenomeno è o non è effetto o causa. Nicola d'Autrecourt dedurrà, con una logica implacabile, le conseguenze che derivano da questo principio e concluderà che la dottrina di Aristotele non contiene forse nemmeno una proposizione dimostrata.

Qual è infatti il principio primo al quale devono riportarsi tutte le conoscenze certe? È, per l'assenso di tutti, il principio di contraddizione; i contradditori non possono

essere veri simultaneamente. Questo è il primo principio, e lo è doppiamente, in primo luogo nel senso che nessun altro gli è anteriore, poi nel senso che esso è anteriore ad ogni altro. Ne derivano sei corollari che sono i seguenti: la certezza di ogni conoscenza fondata su questo principio primo è assoluta perché non si può concepire nulla che lo metta in difetto; ciò che è dimostrato alla luce naturale della ragione è dunque dimostrato assolutamente e nessuna potenza può far sí che i contraddittori siano veri simultaneamente. In secondo luogo: non ci sono dei gradi dell'evidenza, e tutto ciò che è evidente lo è egualmente. In terzo luogo: salvo la certezza della fede, soltanto il primo principio è certo, e ciò che ad esso si riconduce. In quarto luogo: ogni conclusione sillogistica vera deve quindi ricondursi direttamente o indirettamente a questo primo principio. In quinto luogo: in ogni conseguenza che si riconduca immediatamente al primo principio il conseguente deve essere identico a tutto o a parte dell'antecedente, senza di che non sarebbe immediatamente evidente che l'antecedente e il conseguente sono compossibili. In sesto luogo: in ogni conseguenza che si riconduce al primo principio, l'antecedente è identico al conseguente, in tutto o in parte, qualunque sia il numero degli intermediari.

Applichiamo queste regole alla definizione della causalità. Ne risulta immediatamente che, dal fatto che una cosa è, non se ne può dedurre con evidenza che ne esista un'altra. Questa conclusione s'impone con una necessità assoluta. Perché, o la cosa di cui si deduce l'esistenza è diversa dalla cosa considerata, o è la stessa. Se è la stessa ricadiamo semplicemente nell'affermazione che ciò che è, è; se è un'altra, niente ci costringe ad affermarla o negarla; perché il primo principio ci garantisce semplicemente che una stessa cosa non può essere contemporaneamente se stessa e il suo contrario. Il primo principio, garanzia ultima della certezza, non ci permette mai quindi di dedurre una cosa dall'altra; donde risulta che il legame che unisce la causa all'effetto non è né necessario né evidente. Per chi riconosce il principio di contraddizione come principio primo, la conclusione è inevitabile, e nulla potranno farci né il ragionamento, né gli esempi. Perché, o gli esempi addotti supporranno che il con-

seguente è parzialmente o totalmente identico all'antecedente — c'è una casa, quindi c'è un muro — e nessuno contesta che la conclusione non sia allora necessaria, perché essa va dal medesimo al medesimo; oppure la conclusione va dal medesimo al diverso, e allora non ci si contraddirà affermando il contrario della conclusione.

Si è detto di Nicola d'Autrecourt che egli era lo Hume del Medioevo, e l'accostamento dei due nomi in effetti sembra inevitabile. Tuttavia è importante capire bene in che senso la posizione dei due filosofi è simile e in che cosa si differenzia. Si può dire, assumendo un linguaggio moderno, che per l'uno e l'altro pensatore il legame che unisce la causa all'effetto non è analitico. Ma bisogna aggiungere che Nicola d'Autrecourt, assai diverso in questo da Hume, ammette ancora che il rapporto causa-effetto può esserci dato di primo acchito, e anche che esso lo è, con un'evidenza perfetta, nell'esperienza. Ci si ingannerebbe stranamente supponendo che quello che di scetticismo può esserci nel pensiero di Nicola d'Autrecourt, sia in lui qualcosa di primitivo. Il fondo del suo pensiero, e ciò a cui infine egli vuole arrivare, è che nell'ambito delle esistenze è la sola esperienza che ci autorizza a fare delle affermazioni. Con ciò egli s'imparenta direttamente con Ockham e con la grande corrente dello sperimentalismo medievale. E senza dubbio, poiché egli non vuole fare delle affermazioni che sulle esistenze constatate sperimentalmente, parecchie affermazioni lo lasciano scettico; ma si è sempre scettici in forza di qualcosa, e lo scetticismo di Nicola d'Autrecourt non è che la controparte di un empirismo molto resistente.

È ciò di cui ci renderemo conto ancora piú chiaramente vedendo quale trattamento Nicola d'Autrecourt fa subire all'idea di sostanza. La sostanza, in effetti, non è che un caso particolare della causalità; dati certi fatti, che si tratti d'altro canto di proprietà dei corpi o di operazioni psicologiche, si suppone immediatamente l'esistenza di una sostanza materiale o spirituale per spiegarli. Ora, anche qui, noi non abbiamo che la scelta tra dedurre una cosa dall'altra o constatare ciò che ci è dato. Se noi deduciamo una cosa dall'altra, nulla ci impedisce di chiamare accidenti i fatti interni o esterni

che constatiamo e di spiegarli con altri che supponiamo e che chiameremo sostanze. Ma si deve sapere che una simile deduzione non ha nessun carattere di necessità; non è contradditorio farlo, non lo è nemmeno il non farlo; l'inferenza dall'accidente alla sostanza esprime quindi una semplice possibilità. Se invece vogliamo stare ai fatti, diremo che un accidente è in una sostanza ogni volta che la sostanza sarà data nell'esperienza contemporaneamente all'accidente; ma non ci serviremo mai di questo principio; ogni accidente suppone una sostanza, per dedurre dall'esistenza di un accidente constatato una sostanza che non constatiamo. Niente ci autorizza ad affermare qualcosa di diverso da ciò che conosciamo con i nostri cinque sensi e con delle esperienze formali: « nec illud valet ad ostendendum rem aliam esse ab obiectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris ».

Gli stessi ragionamenti che valgono per le sostanze e per le cause varrebbero ugualmente per i fini e per l'idea di perfezione. Come la causa non può essere asserita dall'effetto, proprio perché l'effetto non si confonde con la causa, cosí non si può affermare di una cosa che essa sia il fine di un'altra. Non è né necessario né contradditorio che una cosa sia il fine di un'altra o non lo sia. Si ha quindi perfettamente il diritto di non voler entrare in questo campo; e se vi si entra si ha ugualmente il diritto di asserire tutto. Ciò che è vero della finalità è vero dei gradi di perfezione che si intende introdurre tra le cose. Per affermare che una cosa è piú perfetta di un'altra, bisogna paragonare due cose differenti; e se sono due cose differenti che si paragonano, non c'è nessuna contraddizione nel fatto che l'una sia piú o meno perfetta dell'altra. Non si deve quindi dire delle cose che esse sono piú o meno perfette, ma soltanto che esse sono differenti; se sono differenti, sono ugualmente differenti e di conseguenza esse sono ugualmente perfette. Ciascuna di esse è ciò che essa è e ciò che essa deve essere per concorrere alla perfezione del tutto, e i giudizi coi quali noi pretendiamo di disporle in gerarchia non esprimono che l'arbitrio delle nostre preferenze personali.

Cosí Nicola d'Autrecourt pone queste tesi, le cui conse-

guenze saranno decisive per quello che riguarda la teologia naturale, in nome di una concezione definita della conoscenza umana. Quando egli afferma che il principio primo è il principio di contraddizione, egli non pretende che noi possiamo farne derivare tutte le altre nostre conoscenze; questo principio non è l'origine delle nostre conoscenze, ma il criterio della verità. L'origine delle nostre conoscenze è nell'esperienza, e se il principio di contraddizione è il criterio della verità è unicamente perché esso non fa che prolungare attraverso una serie piú o meno lunga di mediazioni l'evidenza immediata della prima intuizione. Sperimentare una cosa significa constatare che essa esiste; ragionare su queste cose con una certezza stringente significa affermare che essa è ciò che è. Può esserci quindi una conoscenza diretta e sicura della causalità, ma essa dura quanto l'esperienza sensibile per la quale noi constatiamo la coesistenza della causa e dell'effetto. Una volta acquisita la constatazione sperimentale, resta la semplice probabilità che si riproducano in futuro gli stessi effetti se saranno date di nuovo le stesse condizioni. Ma per avere questa conoscenza semplicemente probabile di un rapporto causa-effetto, bisogna averne avuto prima la conoscenza evidente. Poiché è stato per me evidente che la mia mano si riscaldava quando l'avvicinavo al fuoco, io adesso considero probabile che la mia mano si scalderà se ve l'avvicinerò ancora: « quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus ». Ma questa non è che una semplice probabilità. Anche se sono date tutte le condizioni perché si verifichi il fenomeno, il principio di contraddizione non ci garantisce che il fenomeno si riprodurrà. Questa proposizione: si avvicina il fuoco alla paglia e non c'è nessun ostacolo, quindi la paglia brucerà, non è evidente: essa non è che una probabilità fondata sull'esperienza.

Per la stessa ragione dobbiamo mostrarci molto riservati su ciò che concerne l'affermazione delle sostanze. Le sole sostanze di cui possiamo affermare l'esistenza sono le nostre anime e ciò che constatiamo per mezzo dei sensi. Al di fuori della nostra anima e degli oggetti che conosciamo con i nostri cinque sensi come con le nostre esperienze formali, noi

non abbiamo il diritto di affermare l'esistenza di nessuna sostanza. Se ce ne fossero delle altre, infatti, noi le conosceremmo sia per esperienza immediata e senza ragionamento, sia per mezzo del ragionamento. Ma se mai ne avessimo l'intuizione diretta, tutti conoscerebbero queste sostanze e i contadini stessi saprebbero quali esse siano. E se noi volessimo inferirne l'esistenza partendo da ciò che ne percepiamo, dovremmo dedurre da ciò che una cosa è l'esistenza di un'altra cosa, il che è impossibile. Da ciò risulta che, posti gli oggetti sensibili, nessuno ha mai potuto dedurne con evidenza l'esistenza di queste altre cose che si chiamano sostanze. «Ex regula supra dicta sequitur, quod nunquam fuit alicui evidens quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quaedam aliae res, utpote aliae quae dicuntur substantiae». E se nessuno ha mai avuto una conoscenza evidente di queste pretese sostanze, ne risulta egualmente che nemmeno noi ne avremmo una conoscenza probabile poiché ogni probabilità attuale suppone un'evidenza passata. Nicola d'Autrecourt non conserva quindi che il nome della sostanza poiché egli la identifica con il contenuto della nostra esperienza interna o esterna; tutto e niente di quello che noi percepiamo è sostanza. Egli ha visto benissimo, in particolare, che l'applicazione del principio: ogni accidente sta in una sostanza è una pura tautologia. Se si dà questa definizione dell'accidente, ne risulta evidentemente che se c'è un accidente, c'è anche una sostanza; ma con un simile procedimento si proverebbe altrettanto bene qualunque cosa. Poniamo per esempio che la parola uomo significhi che l'uomo è inseparabile dall'asino; ne risulterà la seguente evidenza: c'è un uomo, quindi c'è un asino. Nicola d'Autrecourt spinge la sua critica cosí lontano che nega l'esistenza delle stesse facoltà psicologiche. Ragionamenti come questi non sono evidenti: c'è un'intellezione, quindi c'è un intelletto; c'è una volizione, quindi c'è una volontà: «istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est ergo intellectus est; actus volendi est, igitur voluntas est». Vediamo quali sono le conseguenze metafisiche di una simile dottrina.

Malgrado l'oscurità del testo che ci è pervenuto, si scopre facilmente che Nicola d'Autrecourt ha avuto piena co-

scienza delle sue conseguenze e che esse sono continuamente presenti alla sua mente. È evidente in primo luogo che, con una simile dottrina della conoscenza, noi ci siamo tagliati le sole vie che potevano condurci verso Dio. Affermeremo l'esistenza di Dio in nome del principio di causalità? Ma dal fatto che una cosa esista non si può dedurre che ne esista un'altra; non si potrebbe quindi dedurre Dio dal mondo. E se dal fatto che una cosa non esiste non si può dedurre che un'altra non esista, non si può nemmeno dedurre che se Dio non esistesse non esisterebbe il mondo. Osserviamo bene, d'altronde, che non potendo una conoscenza che non è mai stata evidente sperimentalmente nemmeno diventare probabile, Nicola d'Autrecourt non deve nemmeno considerare probabile l'esistenza di una causa prima. Non ci si stupirà quindi oltre misura che egli abbia considerato le due seguenti proposizioni come due modi differenti di dire la stessa cosa: Dio esiste e Dio non esiste. Ciò che è vero della causalità è vero della finalità e della perfezione; le prove dell'esistenza di Dio attraverso la finalità e i gradi di perfezione ci sono quindi egualmente vietate, e questa verità va ad unirsi alla massa di quelle che possono appellarsi soltanto alla fede.

Rifiutando l'affermazione aristotelica della sostanza, Nicola d'Autrecourt si trovava portato a modificare profondamente la concezione, divenuta tradizionale, della materia e dell'anima. Se è vero che non si può dimostrare che in un pezzo di pane ci sia altro che le sue proprietà sensibili, diventa impossibile spiegare i fenomeni con l'intervento delle sostanze e delle forme. Per questo, Nicola d'Autrecourt abbandona risolutamente la fisica di Aristotele ed aderisce all'atomismo epicureo. Nella natura c'è una sola specie di movimento, è il movimento locale. La generazione e la distruzione dei corpi non suppongono che delle forme differenti si succedano in uno stesso soggetto, ma semplicemente che gli atomi si associno in maniera da formare certi corpi e si dissocino quando questi corpi si disgregano. La luce stessa si spiega con un movimento corporeo determinato dalla presenza del corpo luminoso, e la sua trasmissione, contrariamente a ciò che generalmente si crede, esige un certo tempo. Quanto all'anima, essa consiste in un certo spi-

rito che si chiama l'intelletto e in un altro che si chiama il senso. Quando gli atomi che costituiscono il corpo umano si disgregano, l'intelletto e il senso continuano ad esistere. C'è quindi un'immortalità sicura, e ci sono anche dei premi e dei castighi che aspettano i buoni e i cattivi, ma ecco in che forma li possiamo concepire. Nel giusto, l'intelletto e il senso sono in una disposizione eccellente: sono invece mal disposti nel cattivo e nell'ingiusto. Bisogna quindi ammettere che il senso e l'intelletto del giusto si ritroveranno un infinito numero di volte nello stesso stato di perfezione quando essi si riuniranno nella stessa combinazione di atomi che costituisce il loro corpo. Infatti il corpo si ricostituirà e si disgregherà un'infinità di volte. Quando invece sarà l'anima di un cattivo a ritrovare il suo corpo, essa vi si riunirà nella cattiva disposizione in cui si trovava nel momento in cui l'ha lasciato. Si potrebbe forse supporre egualmente che, quando i due spiriti di un giusto, cioè l'intelletto e il senso, lasciano il suo corpo, si uniscano immediatamente ad un altro corpo composto di atomi piú perfetti. Queste dottrine non devono turbare nessuno, perché, per stupefacenti che esse sembrino, sono piú probabili di molte altre alle quali si è creduto per lungo tempo. E forse un'altra dottrina ancora verrà, a sua volta, a renderle inverosimili. Aderiamo quindi, intanto, alla legge di Cristo, e crediamo all'esistenza dei premi e dei castighi come ci dice la legge sacra.

Questo artificio, che la citazione di condanna chiama *excusatior vulpina*, ci mostra un Nicola d'Autrecourt molto vicino all'averroismo per il problema dei rapporti tra la ragione e la fede. Ockham considerava in effetti che, in mancanza di certezze dimostrative, ci sono delle probabilità in favore delle verità di fede. Rinunciando a queste probabilità stesse, Nicola d'Autrecourt si vedeva costretto a giustapporre i due sistemi che rinunciava a coordinare. Queste dottrine provano egualmente che i pensatori del Medioevo non hanno avuto bisogno dell'aiuto esterno per liberarsi di Aristotele: tutte le ragioni con le quali si spiega che il fenomeno si è prodotto nel XVI secolo falliscono di fronte a quest'altro fatto, che fin dal XIV secolo l'aristotelismo era già giudicato e condannato. Incominciando da Guglielmo d'Ockham,

l'emancipazione del pensiero filosofico è completa; con Nicola d'Autrecourt essa diventa pienamente conscia di se stessa. Tutta la filosofia di Aristotele suppone che ci siano delle sostanze e che noi le conosciamo; poiché questa tesi fondamentale è falsa, ne risulta « che in tutta la filosofia naturale e in tutta la metafisica di Aristotele non ci sono due conclusioni sicure, e forse neanche una sola ». Il rimedio a questa povertà della filosofia è di distogliersi dalle questioni insolubili per volgersi all'esperienza, ed è qui che ci appare chiaramente il vero carattere di questa dottrina.

Come tutti gli spiriti positivi e critici, qualunque sia l'epoca in cui compaiono, Nicola d'Autrecourt vuole limitare la conoscenza per meglio fondarla. Si è parlato del suo scetticismo come se una delle sue preoccupazioni dominanti non fosse stata quella di evitarlo. Ponendo, come Ockham, la conoscenza intuitiva, cioè l'esperienza immediata, all'origine di ogni nostra certezza, egli si garantisce almeno un piccolo numero di conoscenze che nessun dubbio potrà mai scuotere. Se si ammette che l'esperienza, e solo l'esperienza ci permette di conseguire le esistenze, si sarà almeno sicuri degli oggetti dei cinque sensi e dei nostri stati psicologici; se non si vuol affermare invece che ciò che si vede è e che ciò che non esiste non si vede, non si è nemmeno piú sicuri dell'esistenza del mondo esterno né di se stessi. Si sfocia infine allo scetticismo degli accademici. « Ed è per evitare simile assurdità, egli conclude, che io ho una certezza evidente degli oggetti dei cinque sensi e delle mie operazioni psicologiche ».

Cosí, lo sperimentalismo è l'unico rifugio sicuro contro lo scetticismo, ed è invece la posizione contraria che ci conduce ad esso. Come possiamo dichiararci certi di conclusioni cosí nascoste come l'esistenza di un primo motore, ed altre dello stesso ordine, pur dubitando di queste prime verità di fatto che sono le piú sicure di tutte? È perché ci si è distolti dalle cose per dare la propria fiducia ai libri. Senza dubbio le certezze che noi possiamo avere concernenti i fenomeni naturali sono ben poca cosa, ma gli uomini potrebbero acquisire molto presto questo po' di conoscenza se essi applicassero la loro intelligenza a capire le cose, invece di applicarla a capire Aristotele e Averroè: « illa tamen modica certitudo potest in

brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris ».

E poiché la conoscenza delle cose potrebbe acquistarsi in poco tempo, partendo dalle apparenze naturali, è stupefacente che certe persone studino Aristotele ed Averroè fino ad età decrepita, abbandonino per lo studio di questa logica i problemi morali e la preoccupazione del bene comune, e se spunta qualche amico della verità che suona la tromba per destare dal sonno questi dormienti, essi se ne indignano e corrono, per cosí dire, alle armi, per intraprendere una lotta mortale contro di lui!

Nel testo di Nicola di Autrecourt a volte si annunciano non soltanto alcuni temi favoriti del secolo XVI, ma perfino il suo stesso tono generale.

Nulla meglio di una simile dottrina mostra quanto possano differire tra loro le opere che si ha l'abitudine di collegare all'influenza di Ockham. Nicola d'Autrecourt ha sostenuto delle tesi che invano si cercherebbero negli scritti del *Venerabilis inceptor*, e nessuna delle quali ci permette di credere che egli le avesse riconosciute come derivanti dalle sue. Non è nemmeno sicuro che esse ne derivino, perché nulla prova che l'opera di Nicola d'Autrecourt non sarebbe sorta, di poco differente da quello che è, se quella di Ockham non fosse esistita. Il rilievo vale per altre dottrine ancora mal conosciute, che si raggruppano parimenti attorno a quella di Ockham, alla quale in effetti esse assomigliano su alcuni punti, alla quale sembra anche talvolta che esse si ispirino, ma che forse le si appoggiano per caso perché si trovano a navigare di conserva e a potersi aiutare lungo la strada. Ciò che dà loro un'aria di famiglia è il fatto che tutte operano, coscientemente o no, a sgretolare la concezione aristotelica della natura e del mondo, sottoponendola alla duplice prova di un empirismo radicale e di una critica *a priori* la cui unica regola è il principio di identità. Non avendo Aristotele dedotto *a priori* la sua dottrina dal principio di Parmenide, essa non poteva resistere alla prova. La si vede quindi sfaldarsi sotto la loro critica, ma dopo averla distrutta, ciascuna di esse si orienta verso una delle molteplici vie che ormai si

offrono alla sua scelta. Giovanni di Mirecourt si è accontentato di un universo di sostanze prive di accidenti: Nicola d'Autrecourt riteneva che Aristotele non avesse mai provato l'esistenza delle sue famose sostanze, ed egli stesso correva la ventura di un rinnovato atomismo democriteo, ivi compresa la legge dell'eterno ritorno; si conosce, attraverso citazioni, una delle quali è di Oresme (morto nel 1382), l'esistenza del *Commento alle Sentenze* di un certo Riccardo Billingham che sembra aver relegato nell'ordine della probabilità l'esistenza di ogni sostanza. Per questo gli bastava partire dal fatto, riconosciuto da Aristotele, che noi raggiungiamo la sostanza soltanto attraverso gli accidenti. Come dire, conclude Billingham, che noi non la raggiungiamo affatto, e che di conseguenza non abbiamo alcuna ragione di affermare che essa esiste. Ora, ciò che è vero della sostanza detta sensibile, lo è ben di piú ancora di quelle sostanze separate di cui tutti sono d'accordo che non abbiamo esperienza. Secondo Billingham, dice Oresme, «nec plus sentitur substantia quam motor coeli»; ed aggiunge, questa volta parlando al plurale, come di un gruppo: «Et ideo dicunt quod non est simpliciter evidens aliquam substantiam esse, immo solum probabile». Ecco quindi un empirismo sensista di cui si ignora completamente se debba qualcosa all'influenza di Ockham. Il francescano Riccardo Brinkel, che si trova citato da Pietro di Candia e da Giovanni di Basilea (vescovo di Lombez nel 1389), è un caso ancora piú istruttivo, perché di lui si ha una *Logica* la cui dottrina della *suppositio* non concorda con quella di Ockham (C. Michalski); egli ha nondimeno sostenuto che Dio non è dimostrabile partendo dai suoi effetti, perché è impossibile dedurre da effetti finiti una causa infinita. Questa insistenza sull'infinità di Dio potrebbe spiegarsi altrettanto bene, se non meglio, se si supponesse che Brinkel prolungasse la critica di spirito scotista sviluppata dai *Theoremata*, piuttosto che supporla imparentata con l'occamismo. Il progresso della storia consisterà, indubbiamente, piuttosto nel distinguere le filosofie critiche del XIV secolo secondo la diversità dei loro motivi, che nel raggrupparle secondo l'identità delle loro conclusioni.

All'università di Parigi il movimento terminista sembra do-

minato da Giovanni Buridano di Béthune, la cui lunga carriera e il cui valore personale spiegano a sufficienza l'influenza avuta in Francia e all'estero. Rettore dell'Università di Parigi nel 1328, egli ebbe una seconda volta questo onore nel 1340; vi è ancora attivo nel 1358, forse anche nel 1366, dopodiché egli scompare dalla storia per entrare nella leggenda, o piuttosto nelle leggende, di cui Villon ed altri si sono fatti eco. Egli è un logico, autore di *Summulae logicae* che ebbero l'onore insigne di essere inscritte, nel 1398, insieme alle *Summulae* di Pietro Ispano, nel programma degli autori da leggere nella Facoltà delle Arti di Colonia. Le sue opere sono, del resto, quelle di un maestro delle Arti: questioni sulla *Fisica*, sul *De anima*, sulla *Metafisica*, l'*Etica* e la *Politica*; si può aggiungere, dopo le recenti ricerche di C. Michalski, un maestro delle arti che subisce l'influenza di Ockham, ma non senza discernimento. Egli d'altronde fa parte del gruppo di maestri che, il 29 dicembre 1340, cioè l'anno stesso del suo secondo rettorato, firmano un decreto che proibisce di insegnare parecchie delle tesi di Ockham; si vedrà infatti che su molte questioni egli aveva delle risposte personali da dare.

Per Buridano, come per Aristotele, ogni scienza deve la sua unità a quella del suo oggetto, o piuttosto, come si diceva nel Medioevo, nel soggetto sul quale essa verte; ma questo soggetto è un termine (*terminus*). Il termine che fa da soggetto alla logica è l'universale; quelli che rispettivamente sono studiati dalla geometria e dalla metafisica sono la grandezza e l'essere. Con Ockham, Buridano definisce il termine: una parola che, nel discorso, sta in luogo (*supponit pro*) di un certo oggetto; ma egli modifica la classificazione occamista delle *suppositiones* logiche, sopprimendo la formula *suppositio simplex*, che per Ockham indicava il caso in cui la parola significava semplicemente una nozione generale di specie (ad esempio, *uomo è una specie*), e la sostituisce con quella di *suppositio materialis*, che per Ockham corrispondeva al caso in cui un termine significa la parola stessa che lo indica (ad esempio, *uomo è una parola*).

Risulta da ciò una nuova sistemazione dei termini e del loro valore di significato, il cui senso esatto non è ancora chiaramente evidente, ma autorizza a chiedersi se il nomina-

lismo di Buridano fu cosí puro come si è creduto fino a questi ultimi tempi. Il suo linguaggio almeno, in cui l'*essentia* ha un ruolo cosí rilevante, ricorda effettivamente talvolta quello di Avicenna. Una sola e medesima essenza, quella di Socrate, ad esempio, può essere concepita con due differenti concetti, l'uno che è indifferente a parecchi individui, l'altro che è appropriato ad uno solo tra loro. Il primo tipo di concetto è indicato con dei nomi comuni, il secondo con dei nomi propri. Che il nome sia proprio o comune è un nome di prima intenzione (*nomen primae intentionis*), cioè, secondo il linguaggio di Aristotele, un nome che significa un essere reale, e non una semplice nozione dell'intelletto. Come dice lo stesso Buridano, uomo, cavallo, Socrate, bianco ecc. sono dei nomi di « prima intenzione », poiché l'unica differenza tra loro è che il nome proprio indica l'individuo come soggetto concreto (*individuum pro subiecto*), mentre il nome comune indica l'individuo preso nella sua forma (*individuum pro forma*). Nomi comuni e nomi propri indicano quindi la stessa realtà sotto due differenti aspetti.

Si cambia ordine, invece, se si prende come oggetto del pensiero non piú l'individuo come tale o nella sua forma, la cosa uomo per esempio, ma quell'indifferenza a parecchi soggetti individuali che è la modalità propria dei nomi comuni e dei loro concetti. A partire da questo momento il nostro pensiero non verte piú sul reale concreto (Socrate, quest'uomo), ma su una specie o su un genere, cioè su un universale. Quest'universale stesso può essere colto in due modi. Infatti esso si presenta in primo luogo come significante in modo universale delle cose reali, che sono gli individui contenuti nella specie; ma si può anche intenderlo come significante il modo universale stesso sotto il quale il nostro concetto di uomo coglie gli uomini, cioè non piú l'universale che sta in luogo dei soggetti che connota (*universale pro subiecto*), ma l'universale preso nella sua stessa universalità (*universale pro forma*). È una distinzione che indubbiamente era meglio conoscere per essere promossi ai suoi esami di logica, tra il 1328 e il 1358 alla Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi.

La logica cosí intesa verte dunque sí, come voleva Aristotele, su dei concetti di concetti, o concetti di seconda inten-

zione, ma la scienza stessa verte sui concetti di primo grado, quelli che indicano gli individui in se stessi o nelle loro forme. Nell'ordine della conoscenza reale, tutte le categorie significano infine la cosa reale che esse determinano sotto diversi aspetti. Questo è vero anche della categoria di relazione: « la paternità di Socrate » e « Socrate è padre » o « la somiglianza di Socrate » e « Socrate è somigliante a Platone », altrettante formule in cui *paternità*, *padre*, *somiglianza* e *somigliante* non significano altro che una stessa cosa, che è Socrate considerata nelle sue diverse relazioni.

La scienza quindi verte sempre su dei soggetti concreti, ed essa li studia alla luce del primo principio, ma non è esatto che essa se ne deduca. Il principio di contraddizione si applica a tutto il reale dato dall'esperienza sensibile, che ha quindi anch'essa il ruolo di un principio. È per questo che Buridano rifiuta le conclusioni di Nicola d'Autrecourt, o, come egli dice benissimo, di coloro che pensano « che è assolutamente impossibile dimostrare una qualunque conclusione nella quale si affermi di un qualunque soggetto il verbo *est* ». I difensori di questa tesi negano che si possa dimostrare che qualche cosa esista con l'aiuto del solo principio primo, per la semplice ragione che non c'è termine medio piú evidente del termine *est*. Ogni tentativo di questo genere sarebbe una petizione di principio; per esempio: *b* è, ora *a* è *b*, quindi *a* è. Questo, essi dicono, significa ammettere sotto un'altra forma precisamente ciò che si tratta di dimostrare. La loro conclusione sarebbe corretta se, come essi pretendono, ogni dimostrazione dovesse ridursi all'evidenza del primo principio; ma non è esatto, perché noi troviamo il principio di molte delle nostre dimostrazioni nella sensazione, nella memoria, e nell'esperienza che risulta da sensazioni accumulate. Aggiungiamo che, se il primo principio non permette da solo di dimostrare che una cosa esiste, esso permette di dimostrare l'esistenza di una cosa partendo da un'altra: l'uomo non esiste senza un cuore, ma quest'uomo esiste; dunque esiste il suo cuore. Perché il ragionamento sia concludente basta provare che l'uomo non può vivere senza cuore. È con ragionamenti analoghi che Aristotele ha dimostrato l'esistenza di una causa prima, o della materia prima, e tutto il nostro reale sapere ne è costituito.

Un simile atteggiamento concorda con quello che, del resto, si sa dell'interesse che Buridano ha avuto per i problemi di filosofia naturale. Anche qui, il lavoro era stato iniziato prima di lui, e anche prima di Ockham, le cui riflessioni personali e il cui metodo l'avevano tuttavia portato assai lontano. Poiché, non bisogna moltiplicare gli esseri senza necessità, il *Venerabilis inceptor* aveva attribuito una stessa materia ai corpi celesti e ai corpi terrestri; poiché tutti i fenomeni si spiegano altrettanto bene, con una sola che con due, non si ha il diritto di supporne che una. È ancora la stessa preoccupazione di render conto dei fenomeni nella maniera piú semplice, che l'aveva condotto a criticare la dottrina, universalmente accettata, del movimento dei corpi. Secondo Aristotele, ogni mobile suppone un motore separato da questo mobile. Se si tratta di un movimento naturale, è la forma stessa del corpo che ne spiega il movimento; se si tratta di un movimento violento, cioè imposto dall'esterno a questo mobile, il caso è molto piú complesso e il fenomeno piú difficile da spiegare. Si capisce facilmente, infatti, che un movimento naturale si prolunghi nel tempo ed abbia una certa durata, perché la causa del movimento è interna al mobile e sempre presente per conservarne il movimento; è il caso di una pietra che cade perché è naturalmente pesante, o del fuoco che si alza perché è naturalmente leggero. Ma se si tratta di un movimento violento, come quello di una pietra che si alza perché la si è gettata in aria, non si capisce piú come il movimento continui dopo che essa ha abbandonato la mano di colui che l'ha lanciata. Infatti fin dal momento in cui la pietra ha abbandonato la mano, il motore violento che agiva su di essa ha cessato di agire, e poiché essa si muove in senso contrario al suo movimento naturale, nulla piú spiega perché essa continui a muoversi. Aristotele, per risolvere questo problema, aveva immaginato un movimento dell'aria circostante, grazie al quale il mobile sarebbe necessariamente proiettato sempre piú lontano. Quando la mano lancia la pietra, essa muove insieme ad essa l'aria che la circonda; la parte dell'aria cosí mossa caccia la parte seguente e questa caccia una parte ancora piú lontana, e ciascuna di queste parti dell'aria trascina con sé il corpo in movimento. Aristotele

cerca insomma nell'aria un mezzo continuo col quale si spiegherebbe la persistenza del movimento in un mobile separato dal suo motore.

G. d'Ockham s'è opposto nella maniera piú formale a questa spiegazione del movimento, e la soluzione del problema, quale egli la propone, è di una semplicità talmente radicale che i suoi discepoli stessi non sempre oseranno attenervisi. È evidente in primo luogo che la causa di movimento di un corpo non è piú nel corpo che gli ha impresso il movimento; distruggiamo infatti l'organo o la macchina che l'hanno messo in movimento, esso continuerà nondimeno a muoversi. Non si può nemmeno sostenere che l'aria mossa dal motore continui a cacciare in avanti il mobile, perché se due arcieri tirano l'uno contro l'altro, e se le due frecce s'incontrano, bisognerà supporre che la stessa aria si muova in quel punto secondo due direzioni opposte. Infine, la causa del movimento non è una *virtú* inerente al mobile, perché in questo caso la virtú conferita al corpo in movimento non potrebbe venirgli che dal corpo che lo muove. Ora, se avvicino lentamente la mia mano ad una pietra, questa pietra resta immobile; essa quindi non ha ricevuto dalla mia mano nessuna virtú. Se l'avvicino bruscamente, la pietra si muoverà, ma il solo effetto concepibile che possa produrre il movimento locale è di mettere in contatto il motore e il mobile, e non si vede come, dal semplice fatto di questo movimento, possa essere prodotta una qualsiasi virtú. La piú sicura e semplice soluzione del problema consiste quindi nel supporre che un corpo in movimento si muova proprio perché è in movimento, e che non c'è modo di supporre alcun motore separato dal mobile. Cosí, Guglielmo d'Ockham ha il presentimento della nozione e forse anche, come si vedrà, della legge d'inerzia, e quando egli rifiutava di provare l'esistenza di Dio in nome del principio per cui tutto ciò che si muove è mosso da altro, egli aveva una profonda ragione fisica per sostenere che un corpo può muovere se stesso. Essendo dato il movimento, ed esso è eterno, non si ha bisogno d'invocare nient'altro che il movimento stesso per spiegarne la continuazione.

Come in logica era rimasto fedele alle essenze, Giovanni

Buridano non ha voluto rinunciare completamente alla nozione di una forma o di una virtú interna al mobile, ma forse la vera causa di questa apparente timidezza è un sentimento piú vivo della realtà fisica da spiegare. Riprendendo un'antica nozione che un antico commentatore greco di Aristotele, Giovanni Filopono, aveva già sostenuto contro lo stesso Aristotele, egli spiega la continuazione del movimento nel mobile con una specie di slancio, *impetus*, che il motore imprime al corpo mosso. Pretendere che l'aria conservi il movimento è infatti un'assurdità, e l'esperienza lo prova, perché una simile spiegazione non permette di capire perché una trottola continui a girare da sola, né perché una mola che s'è smesso di muovere non smetta di girare, anche se la si isola con un pezzo di stoffa dall'aria circostante. Supponiamo, d'altra parte, una barca carica di paglia ricoperta di un telone e che bruscamente si smette di rimorchiare; se in quel momento si toglie il telone, e quindi l'aria ambientale, la barca dovrebbe smettere di muoversi, oppure si dovrebbe vedere l'aria piegare in avanti i fuscelli di paglia; invece la barca si muove ancora molto a lungo e i fuscelli di paglia sono piegati all'indietro per la resistenza dell'aria ambiente; non è quindi il movimento dell'aria che conserva quello della barca.

Per risolvere il problema, Buridano propone la seguente ipotesi: nel momento in cui il motore muove il mobile, gli imprime un certo slancio; questo slancio, o *impetus*, è proporzionale da una parte alla velocità con cui il motore muove il mobile, e da un'altra parte alla quantità di materia del corpo che lo riceve. È questo impeto che conserva il movimento nel mobile finché la resistenza dell'aria e la pesantezza, che contrastano il movimento, finiscono con l'averla vinta. L'impeto impresso al mobile diminuisce quindi continuamente, il movimento della pietra diminuisce incessantemente e, infine, essa cede alla gravità che la fa ricadere verso il suo luogo naturale. Questa spiegazione dà ragione di tutti i fenomeni che quella di Aristotele non riesce a spiegare. Essa permette di capire perché si possa lanciare una pietra piú lontana di una piuma: è perché in effetti un corpo denso è quello che contiene molta materia in poco volume («sub

pauca magnitudine seu quantitate») e perché l'impeto di cui è suscettibile un corpo è proporzionale alla sua densità. Si capisce anche perché la caduta naturale dei gravi sia continuamente accelerata. All'inizio del movimento, infatti, soltanto la gravità muove il corpo, ma, iniziando dal momento in cui essa ha incominciato a muoverlo, essa imprime un certo impeto al corpo pesante; questo impeto agisce sul corpo al tempo stesso della gravità, e il movimento si accelera; ma piú il movimento si accelera e piú l'impeto si fa intenso; la caduta naturale di un corpo grave deve quindi avvenire secondo un movimento continuamente accelerato. Se noi generalizziamo questa spiegazione, essa ci permetterà di semplificare notevolmente le nostre concezioni astronomiche e, come già Kilwardby aveva concluso partendo dallo stesso principio, le Intelligenze incaricate di conservare il movimento delle sfere celesti diventeranno completamente inutili. Se noi supponiamo che Dio abbia conferito alle sfere celesti un certo *impetus* al momento della loro creazione, che glielo conservi con l'aiuto generale che egli dà ad ogni cosa, e che nessuna resistenza interna contrasti questo impeto iniziale, non c'è ragione alcuna perché il movimento delle sfere celesti non continui da solo. E, conclude infine Buridano: «Io non do tutto questo per sicuro, ma chiederei soltanto ai signori teologi di spiegarmi come tutto ciò possa accadere».

Si vede con quale chiarezza Buridano si sia raffigurato i dati fondamentali che definiscono il movimento di un corpo. Le espressioni che egli usa sono talvolta d'una tale precisione che si fa fatica a non sostituire loro mentalmente le formule algebriche equivalenti:

> Se colui che lancia dei proiettili muove con una velocità eguale un pezzo leggero di legno e un pesante pezzo di ferro essendo questi due pezzi dello stesso volume e della stessa figura, il pezzo di ferro andrà piú lontano perché l'impeto che è in lui impresso è piú intenso.

Giovanni Buridano è giunto molto vicino alla nozione che sarà quella dell'*impeto* in Galilei e della *quantità di movimento* in Descartes.

È curioso, ma in fondo di soddisfazione per il filosofo, constatare che l'autore di queste teorie cosí solide deve la sua

popolarità a degli amori immaginari con Giovanna di Navarra ed al celebre asino che non s'è trovato da nessuna parte nei suoi scritti. Ma se le dottrine di Buridano non sono state popolari, sono state feconde. Raccolte da un discepolo degno del maestro, esse stavano per aprirsi una strada attraverso gli aristotelismi di tutti i tipi e giungere fino a Galilei. Questo maestro secolare della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi ha quindi presentito, in pieno XIV secolo, i fondamenti della dinamica moderna.

L'ampiezza e la profondità del movimento sperimentale diventano ancora piú evidenti quando lo si studia nel discepolo di Giovanni Buridano, Alberto di Sassonia. Questo filosofo, indicato anche con il nome di Alberto di Helmstadt, o di Ricmestorp, di Albertutius o di Albertus parvus, studiò ed insegnò all'università di Parigi. Rettore di questa università nel 1357, vi appartiene ancora nel 1362; lo si ritrova nel 1365 in qualità di primo rettore dell'università di Vienna, appena fondata; nel 1366 è nominato vescovo di Halberstadt e muore nel 1390. Alberto di Sassonia, di cui possediamo numerose opere consacrate alla logica, alla fisica, alla matematica, alla morale, si rifà apertamente ai suoi « riveriti maestri della Facoltà delle Arti di Parigi ». Sono loro, egli ci dice, ad avergli insegnato le dottrine contenute nel suo commento, *De coelo et mundo*. Noi infatti ritroviamo nei suoi scritti la teoria dell'*impetus* e la sua applicazione al problema del movimento delle sfere celesti; ma tra le nuove concezioni che Alberto di Sassonia ha sviluppato di piú e nel modo piú interessante, bisogna porre al primo posto la sua teoria della gravità. Abbiamo visto Giovanni Buridano fare appello alla nozione di « gravità » senza darne una definizione precisa: per lui i corpi gravi cadono perché vanno a raggiungere il loro luogo naturale, che è la terra. Ma qual è il luogo naturale della terra stessa? Alberto di Sassonia si trova di fronte due risposte. Alcuni, che con Aristotele ritengono che il luogo di un corpo sia la superficie interna del corpo che immediatamente lo circonda, affermano che il luogo naturale della terra è la superficie interna del mare e dell'aria che la ricoprono; altri ritengono invece che il luogo naturale della terra sia il centro del mondo. Alberto di Sassonia risolve la questione distinguendo due

centri in ogni corpo grave, il suo centro di grandezza che corrisponde pressappoco a ciò che oggi si chiama centro di gravità del volume, e il suo centro di gravità. In un corpo la cui gravità non è perfettamente omogenea, questi due centri non coincidono. Ora, la terra non ha una gravità uniforme; le parti ricoperte dalle acque sono meno esposte ai raggi del sole e, di conseguenza, meno dilatate di quelle che sono scoperte. Da ciò risulta che il centro di grandezza della terra non coincide col suo centro di gravità e che non è il centro di grandezza della terra ad essere il centro del mondo. Dovrà quindi essere il suo centro di gravità. E infatti tutte le parti della terra, ed ognuno dei corpi pesanti, tendono a far sí che il loro centro di gravità diventi il centro del mondo. Un piano che passi per il centro del mondo deve anche passare per il centro di gravità della terra, perché, se restasse al di fuori del centro, separerebbe la terra in due parti diseguali, delle quali la piú pesante spingerebbe la piú leggera finché il centro di gravità fosse al centro del mondo e l'equilibrio ristabilito. Si può quindi, in fin dei conti, definire la gravità di un corpo: la sua tendenza ad unire il suo centro di gravità al centro del mondo. Questa tendenza, del resto, è invariabile e rimane la stessa, che la si consideri allo stato potenziale, quando il corpo grave è del suo luogo naturale, o che la si consideri allo stato attuale, quando il corpo grave resiste allo sforzo compiuto per cacciarvelo, si muove per raggiungerlo, o pesa sul corpo che gli impedisce di arrivarvi. Con questa teoria della pesantezza Alberto di Sassonia ha esercitato la sua influenza su tutto lo sviluppo della statica fino alla metà del XVII secolo, e ha condotto allo studio dei fossili Leonardo da Vinci, Cardano e Bernardo Palissy. Discutendo il problema del rapporto tra la velocità, il tempo e lo spazio percorso, sembra d'altronde che egli abbia concepito come possibile la proporzionalità della velocità al tempo, ma il meno che si possa dire è che egli non ha saputo decidere quale delle due soluzioni fosse la buona. Egli quindi non ha risolto correttamente il problema, ma l'ha posto ed ha certamente preparato la scoperta della vera soluzione. Vedremo come il problema abbia compiuto un nuovo progresso negli scritti di un altro maestro parigino, Nicola di Oresme.

Originario della diocesi di Bayeux, Nicola Oresme studia la teologia all'università di Parigi; si sa che egli già vi si trovava nel 1348. Gran maestro del Collegio di Navarra nel 1356, è maestro di teologia nel 1362, vescovo di Lisieux nel 1377, e muore nella sua città episcopale l'11 luglio del 1382. Fu uno scienziato di primo ordine ed uno spirito veramente universale. I suoi scritti sono composti ora in latino, ora in francese, ed è a lui, non a Descartes, che si deve attribuire l'onore di aver usato per primo la lingua francese per esprimere delle grandi verità scientifiche e filosofiche. Gli si debbono delle traduzioni francesi dell'*Etica* di Aristotele, un *Livre de politique*, un *Livre appelé économique* e soprattutto un trattato *De l'origine, nature et mutations des monnaies* che gli assicurano il primo posto nell'ambito dell'economia politica nel XVI secolo. I suoi lavori piú importanti rimangono tuttavia gli scritti latini e francesi che egli ha consacrato ai problemi della fisica e dell'astronomia; notiamo, tra altri, il *De difformitate qualitatum*, il *Traité de la sphère*, il *Commentaire aux livres du Ciel et du Monde*, e quelli che egli ha lasciato sulla *Fisica* e sulle *Meteore* di Aristotele.

Non disponiamo ancora dei testi necessari per apprezzare convenientemente l'estensione dell'opera compiuta da Nicola Oresme: si può tuttavia ammettere fin d'ora che tre grandi scoperte gli debbono qualcosa. Egli ha chiaramente percepito la legge della caduta dei corpi, il movimento diurno della terra e l'uso delle coordinate. Per quanto concerne quest'ultimo punto, Oresme ritiene che «ogni intensità suscettibile d'essere acquisita in maniera successiva deve essere immaginata per mezzo di una linea retta elevata verticalmente partendo da ogni punto dello spazio o del soggetto cui questa intensità si riferisce». La proporzione tra due intensità di eguale genere si ritroverà sempre tra le linee che le rappresentano e viceversa. Oresme propone dunque di rappresentare le variazioni di una qualità lineare portando su di un'orizzontale una lunghezza eguale all'estensione sulla quale si vuol osservare questa qualità, e portando in ogni punto di questa retta una verticale la cui altezza è proporzionale all'intensità della qualità studiata. Si ottiene cosí una figura le

cui proprietà corrispondono a quelle delle qualità studiate e che permette di concepirle

> piú chiaramente e piú facilmente, perché qualcosa che è loro simile è disegnato in una figura piana, e perché questa cosa, resa chiara da un esempio visibile, è colta rapidamente e perfettamente dall'immaginazione... Infatti l'immaginazione delle figure è di grande aiuto alla conoscenza delle cose stesse.

Oresme, d'altronde, non si è limitato alla nozione di rappresentazione grafica per mezzo di coordinate rettangolari; ha concepito la possibilità di esprimere le variazioni di intensità di un fenomeno con altri procedimenti ed ha capito molto bene la corrispondenza delle rappresentazioni geometriche con certi rapporti che noi, oggi, esprimiamo algebricamente.

Nell'ordine della meccanica, e partendo dagli stessi principi di Alberto di Sassonia, Oresme ha scoperto la legge seguendo la quale lo spazio percorso da un corpo animato da movimento uniformemente variato è proporzionale al tempo. In conformità con i principi che ha posto, lo vediamo applicare allo studio della caduta dei corpi, delle coordinate rettangolari e definire con precisione le condizioni richieste perché questa rappresentazione sia corretta. Studiando le variazioni di intensità di questa qualità particolare che si chiama velocità uniformemente accelerata, Oresme mostra che si può rappresentarla come equivalente ad una velocità uniforme. Lo spazio percorso da un mobile dotato di un movimento uniformemente variato è eguale allo spazio percorso nello stesso tempo da un mobile animato da un movimento uniforme e con una velocità eguale a quella che raggiunge il primo mobile nel suo istante medio. Oresme ha superato Giovanni Buridano, e ha scoperto la verità che, attraverso una serie continua di numerosi intermediari, giungerà fino a Galilei.

Se annuncia da lontano le ricerche di Descartes e di Galilei, Nicola Oresme è diretto predecessore di Copernico. Nel *Traité du ciel et du Monde* egli ha infatti sostenuto che « non si potrebbe provare con nessuna esperienza che il cielo sia mosso da movimento giornaliero e la terra no »; che questa

tesi, che non può essere provata con l'esperienza, non può essere meglio provata con la ragione; egli fornisce poi « parecchie belle persuasioni per dimostrare che la terra è mossa da movimento giornaliero e il cielo no » ed infine conclude mostrando « come tali considerazioni siano utili per la difesa della nostra fede ». Senza dubbio sarebbe eccessivo far risalire soltanto a Nicola Oresme l'onore di questa scoperta. La teoria del movimento diurno della terra era conosciuta da tutti nella Facoltà delle Arti dell'università di Parigi all'epoca in cui il nostro filosofo vi studiava. Alberto di Sassonia dichiara che uno dei suoi maestri sosteneva esattamente la stessa tesi di Nicola Oresme, cioè che non si può dimostrare che non è la terra ad essere in movimento ed il cielo in riposo. Fin dai primi anni del XIV secolo abbiamo visto lo scotista Francesco di Meyronnes riportare l'opinione di un certo dottore secondo il quale la dottrina del movimento della terra sarebbe piú soddisfacente della dottrina contraria: « dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio ». Ma bisogna arrivare ad Oresme per trovare qualcosa di diverso che una semplice menzione di questa tesi e per vederne la possibilità dimostrata con argomenti di cui, secondo il giudizio di P. Duhem, « la chiarezza e la precisione superano di molto ciò che Copernico ha scritto sullo stesso argomento ».

Allo stesso modo che la Facoltà delle Arti aveva dato all'Università di Vienna il suo primo Rettore nella persona di Alberto di Sassonia, essa diede il suo alla nuova università di Heidelberg nella persona di Marsilio di Inghen (morto nel 1396). La sua opera comprende delle esposizioni della logica di Aristotele, delle *Quaestiones* sul *De generatione et corruptione*, delle *Abbreviationes libri physicorum* e un *Commento alle Sentenze*. Scolaro di Buridano a Parigi, egli stesso vi insegnò dal 1362 e fu due volte rettore di questa Università (1361, 1375), prima di diventarlo di quella di Heidelberg. Il suo terminismo non lo impegna nello scetticismo piú di quanto ciò fosse avvenuto per Buridano. Marsilio distingue tra la dimostrazione matematica, incompetente per provare l'esistenza di Dio, e la prova metafisica, che è capace di farlo, come per esempio ha fatto Duns Scoto. Si può anche provare

metafisicamente che Dio è unico, causa efficiente e conservatrice di tutte le cose; ma non si può provare col semplice lume naturale che la creazione *ex nihilo* sia possibile. Soltanto la fede permette di affermare un Dio immenso e libero che possa produrre immediatamente una molteplicità di esseri, ivi compresa la materia stessa, senza cause mediate interposte. Buridano aveva già insegnato che « in lumine naturali non est notum Deum esse infiniti vigoris »; Marsilio non fa dunque qui che seguire il suo maestro, ma è chiaro che si dovrebbe cercare se, in certe dottrine del XVI secolo, le due critiche teologiche, quella di Scoto e quella di Ockham, non abbiano finito col confluire.

Collega di Marsilio a Parigi, Enrico di Hainbuch (Enrico di Langenstein) vi insegna la filosofia fin dal 1363, poi la teologia dal 1376 al 1383; lo si ritrova nel 1384 all'università di Vienna dove muore nel 1397. Le sue *Quaestiones super libros Sententiarum* risalgono all'epoca del suo soggiorno a Vienna. Estremamente varia, la sua opera comprende un ampio Commento sui tre primi capitoli del *Genesi*, dei trattati di fisica (*De reductione effectuum specialium in virtutes communes, De habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferiorum*), di astronomia (*De improbatione epicyclorum et concentricorum*), di economia (*De contractibus emptionis et venditionis*), piú un'epistola sullo stesso argomento, senza contare numerosi scritti motivati dallo scisma del 1378 e anche dei trattati di ascetica (*De contemptu mundi, Speculum animae*). Come Enrico di Hainbuch, il suo collega parigino ed amico Enrico di Oyta (Enrico Totting, de Hoyta, morto nel 1397), finisce i suoi giorni alla Facoltà di Teologia di Vienna, dopo aver successivamente insegnato a Parigi e a Praga. Gli si devono le Questioni sull'*Isagoge*, tre *Tractatus de anima et potentia eius*, un'opera di economia (*Tractatus moralis de contractibus reddituum annuorum*) e un *Commento alle Sentenze*. I suoi scritti sono talvolta confusi con quelli di un altro Enrico di Oyta (Enrico Pape di Oyta), che pure insegnava a Praga nel 1369. La maggior parte delle opere di Enrico di Hainbuch e di Enrico di Oyta sono ancora inedite, ma alcuni sondaggi, già effettuati, invitano a collegarle alla scuola parigina di Buridano.

Nel XIII secolo, Parigi coltivava la logica e trascurava le scienze, mentre Oxford coltivava le scienze senza, d'altra parte, trascurare la logica. Nel XIV secolo sembra che l'interesse per i problemi scientifici sia piú vivo a Parigi che a Oxford. P. Duhem riteneva anche che Oxford, allora, fosse caduta in un logicismo tale da aver corrotto anche la stessa matematica, e che questa matematica logicizzata aveva provocato, con uno spiacevole contraccolpo, la decadenza della scolastica parigina nel XV secolo. Queste ampie prospettive sono seducenti, e anche utili, purché si sia disposti a modificarle, come bisognerà pure che si faccia via via che i fatti saranno meglio conosciuti. L'opera storica cosí originale ed intelligente di P. Duhem rischia forse di farci immaginare l'Università di Parigi nel XIV secolo popolata di fisici, tutti presi dalla statica, dalla cinetica e dall'astronomia. In realtà, Buridano, Alberto di Sassonia ed Oresme hanno continuato a Parigi l'opera dei maestri delle arti del XIII secolo, senza rinunciare affatto alla logica, ma approfondendo poco a poco, e spesso in maniera originale, i problemi di filosofia della natura che le opere di Aristotele proponevano loro. È nel quadro scolastico, immutabile per i filosofi quanto il *Commento alle Sentenze* lo era per i teologi, che essi hanno introdotto delle idee nuove, che talvolta non furono che la messa a punto di idee molto antiche, rimaste lungamente in disuso. Può darsi che gli oxoniensi del XIV secolo siano stati meno originali dei loro confratelli di Parigi, o semplicemente che la loro originalità non sia ancora stata individuata. L'idea di logicizzare la matematica non era priva di avvenire. Comunque sia, non si notano delle differenze marcate tra gli scritti dei maestri parigini e l'opera di Swineshead ad esempio (Riccardo, Ruggero o Roberto), autore di un *Commento alle Sentenze*, di un *De motu coeli*, di *Insolubilia* (esercizi di dialettica), e di un *Liber calculationum* che gli varrà il soprannome di *Calculator* durante i due secoli successivi. Swineshead ammette che l'affermazione di un essere unico e superiore a tutti gli altri è piú probabile del contrario, ma che un *protervus* che volesse sostenere la possibilità di una serie infinita di cause risponderebbe facilmente agli argomenti contrari di Aristotele. Lo stesso per la potenza infinita

di Dio. Si potrebbe aggiungere a Swineshead l'oxoniense Guglielmo Heytesbury (morto nel 1380) e molti altri ancora, dei quali però bisogna riconoscere che, per noi, non sono ancora altro che dei nomi.

V – L'AVERROISMO FILOSOFICO E POLITICO

Combattuto e condannato nel XIII secolo, l'averroismo non ha smesso, tuttavia, di guadagnare terreno e di reclutare dei sostenitori durante il XIV secolo, ma questi furono di parecchi tipi. Vi furono in primo luogo, come sempre in questi parapiglia, degli uomini cosí equilibrati da rilevare che si erano inutilmente spinte le cose al tragico. È l'amabile stirpe di coloro che pensano che si «esagerano le differenze». Averroè aveva veramente detto tutto ciò che gli si faceva dire? Riccardo Fitz Ralph (Siraph), vescovo di Armagh (*Armacanus*) e primate d'Irlanda (morto nel 1360), non ne era convinto. La famosa tesi dell'unità dell'intelletto agente non è di Aristotele, né di nessun altro filosofo: è un'invenzione del solo Averroè, che ha contro di sé non soltanto la ragione naturale e la dottrina di Aristotele, ma quella dello stesso Averroè in altri punti della sua opera. In effetti, Averroè fa chiaramente capire che questo intelletto agente separato non è l'intelletto materiale e possibile, ma la sua forma; è quindi evidente che, secondo Averroè, l'intelletto agente è Dio («Unde patet quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus»). È sorprendente che uomini intelligenti gli abbiano fatto dire una cosa diversa, che è il contrario di ciò che egli pensa. Poiché la tesi di Averroè, cosí intesa, concorda con quella di Roberto Grossatesta e di sant'Agostino, Fitz Ralph la fa propria. Gli sembra quindi che l'intelletto agente sia la forma prima, cioè Dio stesso, in quanto egli si unisce al pensiero (*mens*) dell'uomo in modo da prepararlo a subire le intellezioni che sono nelle facoltà corporee dell'uomo («intellectus agens... est forma prima, scilicet Deus ipse quatenus sic coniungitur menti hominis ut praeparet ipsam ad reci-

piendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis »). Abbiamo incontrato un agostinismo avicennizzante nel XII e XIII secolo; qui incontriamo una specie di agostinismo averroizzante. L'agostinismo di Fitz Ralph, d'altronde, deriva soltanto da quello di Enrico di Gand (G. Michalski), che egli, a sua volta, modifica. Cosí come egli l'interpreta, Enrico di Gand avrebbe concepito l'illuminazione divina come capace di conferire al pensiero umano una conoscenza attuale; Fitz Ralph ritiene che si debba invece intenderla come una conoscenza abituale. Via via che decrescono le perturbazioni causate naturalmente nell'anima dal corpo, la luce divina aumenta nel pensiero con l'esercizio della speculazione. Non debbono esistere molte combinazioni dottrinali possibili che il Medioevo non abbia, almeno una volta, tentato.

Si deve cancellare dalla lista degli averroisti latini il Carmelitano Giovanni Baconthorp (Johannes Baco, morto nel 1345-48), che vi è stato tuttavia fatto figurare per secoli col titolo di *Princeps averroistarum*. Questa leggenda è stata di recente distrutta (B. Xiberta), e al suo posto non si vede piú che un teologo di opinioni moderate, quasi timido, che non esita a riportare per filo e per segno le opinioni di Averroè, ma senza ammetterne nessuna, e piuttosto per rifiutarle. Non solo egli qualifica Averroè come « pessimus haereticus Commentator », ma si oppone vivamente agli averroisti latini in merito all'unità dell'intelletto agente che gli sembra un errore contro la fede e anche contro la filosofia. Un altro inglese della prima metà del XIV secolo, Tommaso Wilton, sembra avere maggiori diritti al titolo di averroista. Perlomeno, Giovanni Baconthorp, nel suo *Commento alle Sentenze*, gli ha rimproverato di essere favorevole alla dottrina di Averroè sull'intelletto possibile. Dei suoi testi, quelli che si sono citati (C. Michalski) ce lo mostrano infatti vivamente impressionato da parecchie delle conclusioni di Averroè, che d'altronde egli ha cura di presentare come ammesse da certi *theologi moderni*. Non si potrebbe dimostrare, contro Averroè, con la sola ragione naturale, che Dio conosca qualcosa di diverso da sé, né che l'anima razionale sia moltiplicata con i corpi umani, né, di conseguenza, che essa sia forma del corpo.

Resterebbe da sapere in quale misura Tommaso Wilton s'impegnava egli stesso in queste tesi, o se invece si limitava a « riferirle ».

Non è in Inghilterra, sembra, che il movimento ha raggiunto il massimo del suo vigore. D'altronde in Inghilterra esso si trovava soltanto come prodotto d'importazione arrivato in ritardo da Parigi. Una vena continua di averroismo collega, invece, l'ambiente parigino e i successori di Sigieri di Brabante nelle scuole di Padova che conserveranno la dottrina di Aristotele contro i sostenitori della fisica moderna con molto maggior accanimento di quanto non faranno gli stessi teologi. Dare rapidamente una scorsa a questa storia è il solo modo per convincersi che l'averroismo, malgrado il suo aspetto ardito e rivoluzionario, fu essenzialmente conservatore. Non ci sono esempi, forse, nella storia della filosofia, di una scuola cosí completamente chiusa in se stessa e di una dottrina cosí assolutamente impermeabile alle dottrine esterne. Le sole concessioni ammesse dall'averroismo latino del XIV secolo sono state per il dogma cristiano; si può infatti segnalare un certo numero di filosofi che si sono sforzati di diminuire il distacco tra Averroè e i dati della rivelazione; ma i tentativi di aprire l'averroismo all'influenza del movimento occamista sono stati rari ed insignificanti. Se lo spirito che animava i successori di Sigieri di Brabante fosse stato, come comunemente si crede, lo spirito moderno, essi avrebbero dovuto riconoscere l'importanza delle idee e delle scoperte di un Buridano o di un Alberto di Sassonia; nell'interpretazione che comunemente se ne dà, l'averroismo avrebbe dovuto fondersi con l'occamismo fin dalla prima metà del XIV secolo. Ed è accaduto esattamente il contrario. Gli scolari di Sigieri di Brabante hanno ripetuto e confermato instancabilmente le loro tesi fondamentali difendendole contro la ragione non meno energicamente che contro il dogma. È l'averroismo, e non la scolastica in generale, che si ha il diritto di assimilare ad un aristotelismo ostinato ed ottuso.

Fin da Giovanni di Jandun, tuttavia, si scopre un altro carattere della dottrina su cui è necessario insistere. Studiando Sigieri di Brabante abbiamo constatato fino a che punto

sia difficile sapere se egli semplicemente trascurasse o si disinteressasse di mettere d'accordo i dati della ragione e quelli della fede. Egli afferma semplicemente che la verità è dalla parte della fede e nulla ci autorizza a dire che egli non pensi ciò che dice. Con Giovanni di Jandun invece, avversario politico del papato, e rifugiato alla corte di Luigi di Baviera, sappiamo in modo indubitabile che egli pone la verità dalla parte della ragione e che semplicemente si beffa della fede. Questo maestro della Facoltà delle Arti di Parigi (morto nel 1328) dichiara modestamente che si accontenterà nei suoi commenti di scimmiottare Averroè. Altrove, è vero, lo vediamo sottolineare con orgoglio il suo contributo personale alla dimostrazione di tale o talaltra tesi, ma egli resta sempre il fedele discepolo del Commentatore. Le sue opere sono meno interessanti per il contenuto stesso del suo averroismo che per la sfumatura di beffarda incredulità che egli gli conferisce. Giovanni di Jandun sostiene, naturalmente, l'eternità del movimento e del mondo, l'unità dell'intelletto agente per tutta la specie umana, l'inverosimiglianza dell'immortalità personale, della resurrezione e della vita futura. Sono questi i fili comuni di cui sono intessuti i libri averroisti, ma la maniera in cui egli proclama costantemente la sua sottomissione agli insegnamenti della Chiesa è veramente preoccupante.

Giovanni di Jandun proclama che, in linea di principio, non ha altri maestri che la ragione e l'esperienza, ma poiché egli identifica immediatamente le loro conclusioni con quelle di Averroè, la sua dottrina si riduce pressappoco al commento di un commento ed alla difesa dell'autorità di Averroè contro quella di Tommaso. Averroè è per lui «perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor»: neppure san Tommaso è del resto senza meriti, ma egli ha in comune con altri commentatori latini il difetto di aver avuto piú interesse per la teologia che non per la filosofia man mano che invecchiava. Bisogna attenersi dunque alla ragione incarnata in Averroè, conservando tuttavia intatti i diritti della fede. In presenza di una delle numerose contraddizioni che incontra, Giovanni di Jandun si limiterà a constatarla, aggiungendo che, se qualcuno vuole

risolverla ne ha la possibilità, ma che lui, Giovanni di Jandun, se ne riconosce proprio incapace.

Io credo, egli scrive ad esempio, e ritengo fermamente che questa sostanza dell'anima abbia delle facoltà naturali che non sono gli atti di organi corporei, ma che hanno il loro fondamento immediato nell'essenza dell'anima; esse sono: l'intelletto possibile, l'intelletto agente e la volontà. Queste facoltà sono di un ordine superiore a quello della materia corporea e ne superano tutte le capacità... E benché l'anima sia nella materia, le resta tuttavia un'azione alla quale la materia corporea non partecipa; e tutti questi attributi dell'anima le appartengono veramente, semplicemente ed assolutamente, secondo la nostra fede. E anche che l'anima immateriale può soffrire di un fuoco corporeo e riunirsi al corpo dopo la morte per ordine del Dio creatore. Io, d'altronde, non mi occupo di darne la dimostrazione, ma penso che bisogna credere queste cose per semplice fede, come molte altre che bisogna credere senza ragione dimostrativa, sulla sola autorità della Sacra Scrittura e dei miracoli. Per questo, d'altra parte, la nostra fede è meritoria, perché i Dottori insegnano che non c'è merito a credere ciò che la ragione può dimostrare.

Quando d'altronde ci parla della creazione *ex nihilo*, Giovanni di Jandun ci impegnerà egualmente a credervi benché essa gli sembri assolutamente incomprensibile. Dal punto di vista della ragione egli non può evidentemente concepire altro modo di produrre che quello da una materia data. Una produzione assoluta, che fa succedere l'essere al nulla, è cosa inintellegibile. Si può del resto constatare che i filosofi pagani non ne hanno saputo nulla:

E non è da meravigliarsene, perché non si può né conoscere la creazione partendo dalle cose sensibili, né provarla partendo da nozioni che concordino con esse. È per questo che gli Antichi, che hanno ricavato tutte le loro conoscenze da ragioni fondate sulle cose sensibili, non sono giunti a concepire un tale tipo di produzione; tanto piú che la creazione si verifica raramente, che non ce n'è mai stata che una sola, e che da allora è trascorso parecchio tempo: «praecipue quia raro contingit iste modus, et nunquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit».

L'ironia che non si può non percepire in questo passo ci permette di dare il loro preciso significato a tante piccole formule inquietanti che s'incontrano negli scritti di Giovanni di Jandun: «Io credo che questo sia vero, ma non so dimo-

strarlo; tanto meglio per coloro che lo sanno»: «sed demonstrare nescio: gaudeant qui hoc sciunt». O ancor piú: «Io dico che Dio può farlo, come non lo so, lo sa Dio: modum tamen nescio; Deus scit». È quindi assai probabile che l'averroismo di Giovanni di Jandun sia una forma scientifica dell'incredulità religiosa e che si possa considerarlo come un antenato dei libertini.

È egualmente a Parigi, e contemporaneamente a lui, che insegnava Marsilio da Padova (morto tra il 1336 e il 1343), collaboratore politico di Giovanni di Jandun e suo compagno nella fuga alla corte di Luigi di Baviera; ma ciò che attualmente si sa del suo averroismo non va al di là di un'applicazione del separatismo teorico della ragione e della fede all'ambito della politica dove esso diventa stretta separazione dello spirituale e del temporale, della Chiesa e degli Stati. Dante sembra essere giunto, per parte sua, a delle conseguenze dello stesso tipo nel suo trattato *De Monarchia*, ma si tratta piuttosto, nel suo caso, di una utilizzazione dell'averroismo in vista della sua personale dottrina politica di una Monarchia universale, che di un averroismo propriamente detto. Non è da considerare come un averroista vero nemmeno il filosofo e medico Pietro d'Abano, professore a Padova a partire dal 1307. È certo nondimeno, per una testimonianza del Petrarca sulla quale dovremo ritornare, che il movimento averroista si propaga di buon'ora in Italia sotto la sua forma di una incredulità religiosa la piú radicale, fin dalla prima metà del XIV secolo, e sappiamo anche con sicurezza, grazie a M. Grabmann, dell'esistenza di almeno due maestri italiani allora aderenti all'averroismo. L'astronomo e filosofo Taddeo da Parma, di cui una Questione *De elementis* è datata da Bologna, 1321, ed una *Theorica planetarum*, redatta nella stessa città per gli studenti di medicina, nel 1318; egli è autore, inoltre, di *Quaestiones de anima*, conformi ai metodi averroisti che si conoscono. Dovendo trattare il problema: se l'anima intellettiva sia la forma sostanziale del corpo e gli dia l'esistenza, Taddeo annuncia che egli procederà nel modo seguente:

In primo luogo, riporterò le opinioni degli altri e le confuterò, in secondo luogo riporterò l'opinione che credo essere quella di Ari-

stotele e del Commentatore, in terzo luogo scarterò certe difficoltà; in quarto luogo riferirò (« recitando ») l'opinione alla quale bisogna aderire per fede.

La sua conclusione ci lascia quindi di fronte all'incertezza, inerente ad ogni posizione averroista, sulle intime convinzioni del suo autore:

Ciascuno noti bene, tuttavia, che, in questi scritti, io non ho parlato affermando ma riferendo (« non dixisse asserendo sed solum recitando »). La verità, in effetti, è che la nostra anima intellettiva è la forma sostanziale e la perfezione inerente al corpo umano, infusa in esso, con la creazione, dal primo principio, che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen.

Tutto qui è averroista, anche la dossologia finale.

Il secondo di questi averroisti italiani, Angelo d'Arezzo, scolaro del commentatore di Aristotele Gentile da Cingoli, ci ha lasciato degli scritti sull'*Isagoge* di Porfirio e sulle *Categorie* di Aristotele. È da rilevare che Angelo ha trovato modo di piazzare il suo averroismo in trattati di logica, dove nulla assolutamente lo costringeva ad introdurlo. I testi citati da M. Grabmann non permettono tuttavia di dubitare che egli abbia insegnato l'unità dell'intelletto possibile per tutta la specie umana: « Intellectus possibilis separatur a corpore tamquam perpetuum a corruptibili ». Beninteso, non si può sapere che cosa egli stesso ne pensi: « secundum intentionem Commentatoris, licet hoc sit contra fidem ». Letteralmente la frase significa che l'opinione di Aristotele e di Averroè è contraria alla fede. Chi avrebbe potuto contestarlo? Parimenti, discutendo del problema di sapere se il numero degli uomini sia infinito, Angelo risponde che lo è secondo Aristotele, poiché la filosofia assicura che il mondo è eterno, donde segue che non c'è stato un primo uomo e che non ce ne sarà mai un ultimo. Ma, egli subito aggiunge, « quia hoc est erroneum et contra fidem, idcirco non teneas hoc ». Ed ecco come si può uscire dall'imbarazzo senza, tuttavia, uscire dalla filosofia: invece di porci il problema per tutta la durata del mondo, poniamolo soltanto per il numero di uomini attualmente esistenti. Il problema allora cambia aspetto, perché Aristotele dimostra che l'infinito attuale è impossibile; è

quindi impossibile che ci sia un numero infinito di uomini attualmente esistenti. Ancora un'*excusatio vulpina*? Non è impossibile. In ogni caso è un espediente, e che non poteva metterlo in regola con la teologia poiché egli rifiuta evidentemente di porre il problema per un universo di durata limitata, quindi creato. È anche piú rilevante il fatto che Angelo d'Arezzo non presenti la tesi dei filosofi come vera, ma come falsa. Non è in lui, ancora, che si troverà formulata ed ammessa la dottrina della « doppia verità ».

La tesi che questa formula designa era nondimeno all'opera in tutti i campi, estendendo allora la sua influenza anche a quello delle dottrine politiche. Opera comune di Marsilio da Padova e di Giovanni di Jandun, ma fondamentalmente del primo, il *Defensor pacis* (1324) è il piú perfetto esempio di averroismo politico che si possa immaginare. Partendo dalla distinzione classica dei due fini dell'uomo, Marsilio distingue due corrispondenti modi di vita: la vita temporale che i principi regolano secondo gli insegnamenti della filosofia, e la vita eterna alla quale i preti conducono l'uomo con l'aiuto della Rivelazione (I, 4, 3 e 4). I bisogni della vita temporale vengono soddisfatti dai diversi ordini di artigiani e di funzionari indispensabili a questo fine. Anche i preti hanno un ruolo nella città, ma i filosofi non hanno mai potuto provare quale con una ragione dimostrativa; e d'altronde non se ne vedono che siano evidenti.

« Tutti i popoli tuttavia si sono messi d'accordo su questo punto, che conviene istituire una classe sacerdotale per onorare Dio e tributargli un culto, e per la comodità che ne può derivare in questa vita o in un'altra » (I, 5 10). In effetti, la maggior parte delle sette religiose promette che i buoni saranno premiati e i cattivi puniti in un'altra vita. Queste credenze sono ammesse senza dimostrazione (« absque demonstratione creduntur »), ma esse sono assai utili perché incitano i cittadini a restare tranquilli e a rispettare le regole della morale privata, per il maggior vantaggio dell'ordine sociale. Gli antichi filosofi non credevano alla resurrezione dei corpi né alla vita eterna, ma essi hanno immaginato e insegnato questa dottrina (« finxerunt et persuaserunt ») per incoraggiare gli uomini alla virtú. Era questo, d'altronde, il

risultato che essi si proponevano di conseguire alla fine: « surgebantque propter haec in communitatibus multae contentiones et iniuriae. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu praesentis saeculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant » (I, 5 11). Da qui l'organizzazione dei templi, dei culti, di una classe di dottori incaricati d'insegnare queste dottrine. Li si sceglieva con cura: uomini già liberi dalle passioni, studiosi, rispettati e di spirito non mercenario. Dopo aver cosí descritto i sacerdoti pagani, Marsilio aggiunge tranquillamente che tutte le sette religiose erano false, salvo quella degli Ebrei e dei Cristiani: « Abbiamo nondimeno parlato dei loro riti per meglio mostrare la differenza con il vero sacerdozio, che è quello dei Cristiani, come la necessità della classe sacerdotale nelle comunità » (I, 5 13).

Nulla di piú chiaro. I preti ci sono per insegnare il Vangelo, in primo luogo in vista della salvezza eterna e, accessoriamente, per facilitare il compito della polizia. Tutto va bene, quindi, finché il sacerdote persegue il suo fine proprio, ma tutto va male dal momento in cui egli si mescola col temporale. È una peste perniciosa e distruggitrice della pace. Infatti la Chiesa è la sposa di Cristo, ed essa comprende, oltre al Clero, tutti i fedeli. I preti vi hanno un diritto universale di giudizio riguardo al fine soprannaturale dell'uomo, ma nessun diritto di coercizione nel temporale. Simile al medico, il prete ragguaglia, consiglia, prescrive, ma non obbliga mai. Il solo giudice che, oltre al potere di giudicare, abbia quello di obbligare, è Cristo. È vero che se ne è dedotta la superiorità del potere sacerdotale sul potere temporale. Esso è piú nobile, si assicura, e ciò di cui è piú nobile l'azione non può essere sottomesso a ciò di cui l'azione è meno nobile. Senza dubbio; ma le cose stanno cosí soltanto nella religione cristiana; e in fondo, che cosa ne sappiamo? Tutto questo ragionamento si fonda sull'ipotesi che la rivelazione cristiana sia la piú perfetta di tutte, e soltanto la fede ce lo garantisce: « quod tamen sola fide tenemus ». Privata cosí di ogni autorità per intervenire sul temporale, la Chiesa si trova quindi relegata nella sfera del soprannaturale e di tutto ciò

che prepara la vita futura. Quanto alla città, essa si amministra secondo l'arte dei suoi filosofi. La rottura della Cristianità è fin da questo momento un fatto compiuto.

VI - IL MISTICISMO SPECULATIVO

L'ontologia della forma, che si era sviluppata da Boezio ad Alberto Magno attraverso Gilberto de la Porrée, aveva una forte tendenza a riunirsi alla dialettica neoplatonica dell'Uno che le aveva dato le origini. Questa tendenza era stata controbilanciata, particolarmente in Alberto Magno, dall'identificazione cristiana dell'Essere con Dio che rendeva assai difficile porre l'Uno al di sopra dell'Essere. Sembra che questa barriera abbia finito col cedere, sotto la pressione di Proclo, nella dottrina di Giovanni Eckhart (Maestro Eckhart, Eckheart). Nato nel 1260 ad Hochheim, presso Gotha, egli appartenne all'ordine domenicano, prese nel 1302 la laurea in teologia a Parigi, e insegnava a Colonia, verso la fine della sua vita, quando i suoi avversari incominciarono a chiedere la condanna della sua dottrina. Morí nel 1327, circa due anni prima della pubblicazione della Bolla di condanna.

Meister Eckhart non ha nulla di quelli spiriti che devono la loro originalità ad una beata ignoranza dei loro predecessori. Come tutti i Domenicani di Colonia e di Parigi, egli non ignorava né Aristotele, né le sintesi dottrinali di Tommaso d'Aquino e di Alberto Magno. Se prende a prestito dal primo parecchie formule, segue piuttosto le direttive metafisiche e teologiche del secondo, ma superandole nel senso del neoplatonismo sotto l'influenza di Proclo. La spinta neoplatonica non incomincia con lui. Non soltanto essa non era mai cessata dopo Scoto Eriugena, ma Teodorico di Vriberg ne aveva risentito profondamente l'effetto ed essa trovava nei paesi renani, verso la fine del XIV secolo, un terreno favorevole dove esercitarsi. Lo si capirebbe meglio, indubbiamente, se il commento a Proclo (*Expositio in Elementationem theologicam Procli*) del domenicano e maestro di Colonia Bertoldo di Mosbourg fosse pubblicato. Niccolò Cusano conoscerà que-

st'opera importante e se ne ispirerà a sua volta, come d'altronde egli s'ispira allo stesso Eckhart, il cui neoplatonismo è una delle piú sicure fonti del suo.

Quella che doveva restare fino in fondo la tendenza principale di Eckhart compare fin dall'epoca delle *Quaestiones* sull'essere, che sembrano datarsi intorno al 1313-1314. Nella prima di queste *Questioni*, egli si chiede se, in Dio, essere e conoscere siano identici, e risponde, direttamente contro Tommaso d'Aquino, che Dio non conosce perché è, ma che egli è perché conosce: « est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse ». Non si può subordinare piú nettamente il piano dell'essere, ed Eckhart lo fa in pieno accordo con il neoplatonismo del *De causis*, di cui a sua volta egli riprende la celebre formula: « Prima rerum creatarum est esse ». Invece di mascherarne il senso come aveva fatto Tommaso d'Aquino nel suo Commento, egli lo accetta in tutto il suo vigore: « Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam ». Se si affronta l'ordine della creatura arrivando a quello dell'essere, si è al di sopra dell'ordine dell'essere finché ci si attiene a Dio. Dato che l'essere conviene alle creature, esso non è in Dio che come nella sua causa: « non est ibi formaliter ». Eckhart sa benissimo di andar qui contro il testo dell'*Esodo* (III 15): « Ego sum qui sum », ma poiché la teologia negativa del Maimonide qui rafforza in modo inatteso l'ontologia di Proclo (J. Koch), egli si serve di quella per interpretare questo. Se Dio, egli osserva, avesse voluto dire di essere l'essere, si sarebbe accontentato di dire: « Ego sum »; ma egli ha detto altrimenti. Se di notte s'incontra qualcuno che vuol nascondersi e non vuol dare il proprio nome e gli si chiede: chi sei? egli risponde: io sono quello che sono. È quello che Dio ha fatto nella sua risposta a Mosè: « Deo ergo non competit esse ».

Fin da queste *Questioni*, Eckhart considera quindi Dio come colui che ha il privilegio d'essere puro d'ogni essere (*puritas essendi*) e che, in ragione di questa purezza anche riguardo all'essere, può esserne la causa. Aristotele aveva detto che la vista deve essere incolore per vedere ogni colore; allo stesso modo bisogna rifiutare a Dio ogni essere perché egli sia causa di ogni essere. Quindi Dio è qualcosa di piú

alto dell'essere: « est aliquid altius ente ». Egli possiede tutto in sé in anticipo, nella sua purezza, pienezza, perfezione di base e causa di tutto, ed è quello che ha voluto dire dicendo: « Ego sum qui sum ». Questo qualcosa di anteriore all'essere si trova qui identificato con l'*intelligere*. In principio era il Verbo (*Giovanni*, I 1), quindi « est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse ». Ora, il Verbo ha detto di se stesso; « Io sono la Verità » (*Giovanni*, XIV 6), cioè la sapienza. In qualunque modo si sia espresso piú tardi, a proposito dell'essere, Eckhart non ha mai cambiato su questo punto: in quanto è Sapienza (*sapientia*), Dio è puro da tutto il resto, ivi compreso anche l'essere.

Non bisogna mai dimenticare questo punto interpretando le opere posteriori dove Eckhart ripete cosí di frequente che Dio è l'essere: « esse est Deus », e che lo è nella sua purezza e pienezza: « esse purum et plenum ». Non è che egli abbia veramente cambiato pensiero, ma egli si esprime diversamente. Fin dall'epoca delle *Quaestiones*, si vede Eckhart identificare Dio con l'atto d'intellezione. Del ternario « esse, vivere et intelligere », è il terzo che egli pone al primo posto non piú semplicemente, come aveva fatto Agostino nel *De libero arbitrio* (II 3, 7), perché la sua presenza implica quella degli altri due, e non viceversa (le pietre sono e non conoscono), ma perché l'*intelligere* divino non può essere causa di tutto l'essere se non è esso stesso in alcun modo essere. Ora pare proprio che Eckhart non abbia mai cambiato su questo punto. Durante tutta la sua carriera dottrinale egli ha ostinatamente mantenuto che Dio Padre è l'*Intelligere*, come al Figlio ha fatto appartenere il *Vivere* e allo Spirito Santo l'*Esse*. Con quest'ultimo avvicinamento, egli si metteva in regola, per quanto gli era possibile, con la tradizione cristiana e si autorizzava ad affermare, che, in effetti, Dio è l'essere e l'essere è Dio; ma lo faceva soltanto ponendo l'essere al terzo momento delle processioni interne della Trinità, e riservando cosí all'Intellezione il primo posto. Se un progresso si può osservare nel pensiero di Eckhart su questo punto, esso consiste piuttosto nella subordinazione finale dell'*intelligere* stesso ad un termine ancora superiore, l'Uno.

Nel sermone di Eckhart che Niccolò Cusano ha posse-

duto ed annotato, il suo pensiero si è espresso con tutta la chiarezza che si può desiderare in questi argomenti. San Paolo aveva ricordato, nell'*Epistula ad Galatas* (III 20), che Dio è uno ed è quest'unità che doveva restare per Eckhart la nota caratteristica di Dio. Ora, in questo sermone, egli sviluppa con insistenza la tesi che l'uno e l'unità sono la caratteristica e la proprietà del solo intelletto. Gli esseri materiali non sono perfettamente unitari perché essi sono composti di materia e di forme: gli esseri immateriali ed intelligenti non sono affatto unitari, perché sono degli « esseri intelligenti » dei quali, cioè, l'*esse* non è l'*intelligere*. Non resta che l'*intelligere* puro a poter essere l'unità pura: è quindi la stessa cosa dire che Dio *est intellectus se toto* e che *Deus unus est*.

Otteniamo cosí i termini superiori dell'ontologia di Eckhart. Al vertice, com'è sottinteso, la Trinità cristiana. Con tutti i teologi Eckhart distingue in Dio l'essenza una e le tre persone divine, ma, se si fa attenzione ai termini di cui egli si serve, si noterà che la radice stessa dell'essere divino è piú la sua purezza, che è l'unità, che l'essenza stessa. Là è il vertice ed il centro di tutto: l'immobile unità, il riposo, la solitudine e il deserto della divinità. La *deitas* cosí intesa risiede quindi al di là delle tre persone divine. Ma s'è visto che la « purezza » dell'essenza, che ne è l'unità, è contemporaneamente intelletto, poiché il solo intelletto è perfettamente uno. Porre la purezza dell'essenza divina è quindi porre l'intelletto, che è il Padre, e col quale noi passiamo dal riposo dell'Uno al ribollimento interno delle generazioni e processioni divine, preamboli della creazione. È cosí che l'Unità pura dell'essenza manifesta la sua fecondità paterna: « germinando, spirando, creando, in omne ens tam creatum quam increatum ». È quindi verissimo dire, col simbolo di Atanasio, *unus Pater*, ma qui bisogna intenderlo con Eckhart: « eo enim pater quo unus et e converso eo unus quo pater », perché è l'unità ad essere la paternità: « et unitas paternitas est ». In effetti, l'unità dell'essenza è la stessa dell'Intelletto che genera la vita, o Figlio (« quod factum est in ipso vita erat »), e dal quale procede l'essere, o Spirito Santo. Ritroviamo cosí nella Trinità il ternario agostiniano, e nello stesso ordine: « intelligere, vivere, esse »; ma non dimentichiamo quale ne è la radice:

« Deus tuus, Deus unus est, Deus Israël, Deus videns, Deus videntium » (Grabmann, p. 80). I due termini chiave che Eckhart conserva di questo testo sono *unus* e *videns*, l'unità e l'intelletto, ed egli ne raccomanda due interpretazioni. Dio ci insegna in primo luogo, con questo, che egli è essere perché è uno: « hoc ipso quod unus, ipsi competit esse »; e poi che niente altro che Dio è veramente uno, perché niente altro fuori di lui è intelletto per sé tutto intero, *se toto intellectus*. La Scrittura ci conduce quindi a Dio Intelletto e, attraverso di lui, all'Unità pura di ogni essere che è il deserto stesso della Divinità.

Se Dio è l'essere perché è l'Uno, e se niente all'infuori di Dio è uno, niente al di fuori di lui è l'essere. La creatura è quindi un puro nulla, almeno nel senso che, per se stessa, essa non è. Ciò che in lui può ricevere il titolo di essere si riduce a ciò che in lei si manifesta della fecondità divina. Ciò che caratterizza la creatura presa in sé è la sua nullità (*nulleitas*), ma la creatura esiste, invece, nella misura in cui essa assomiglia all'intelletto e all'intellettuale: « Quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse ». Con ciò si spiega questa psicologia cosí curiosa e cosí profonda di Eckhart che non poteva non destare i sospetti dei teologi, ma che derivava naturalmente dalla sua ontologia. Essa è interamente concepita per permettere il ritorno all'Uno con la conoscenza intellettuale che era l'oggetto stesso della dialettica di Plotino.

Per Eckhart, come per Agostino, Avicenna e Alberto Magno, l'anima è una sostanza spirituale il cui nome designa piú la funzione animatrice che l'essenza, ma il suo neoplatonismo supera di gran lunga quello di Alberto in psicologia come in ontologia. Dopo aver distinto nell'anima le tre facoltà agostiniane, memoria, intelletto e volontà, « che non sono Dio, perché esse sono nell'anima e da lei create », Eckhart vi scorge un elemento piú segreto e propriamente divino, che egli designa con differenti immagini, come la « cittadella » o la « favilla » dell'anima. Si tratta proprio qui, infatti, di una favilla dell'intelletto divino, una e semplice come lui. Questa è una delle proposizioni attribuite ad Eckhart e censurata nel

1329: « C'è nell'anima qualcosa di increato e di increabile; se tutta l'anima fosse cosí, sarebbe increata ed increabile, e questo è l'intelletto ». Non ci si stupisce che una simile formula abbia fermato l'attenzione di teologi ai quali la dottrina plotiniana della presenza dell'Uno nell'anima, o piuttosto della dimora permanente dell'anima nell'Uno, non era familiare. Essa invece sembra essere veramente centrale nella dottrina di Eckhart e rendere ragione di parecchie di quelle, tra le altre proposizioni condannate, che riguardano la morale. Una simile dottrina conduceva direttamente all'unione dell'anima con Dio mediante uno sforzo per trincerarsi in questa « cittadella dell'anima » dove l'uomo non si distingua piú da Dio, poiché egli stesso è ormai l'uno. Perché quest'unione mistica fosse possibile bisognava, da una parte, insistere sulla realtà di quest'unità dell'uomo e di Dio: « Il Padre genera me suo Figlio e lo stesso Figlio. Tutto ciò che Dio opera è uno; per questo egli genera me suo Figlio senza nessuna distinzione », e da un'altra parte bisogna raccomandare un'ascesi dallo stato di separazione e di distacco per raggiungere questa cittadella interiore dell'anima che è libera solo in ragione della sua stessa unità. Una volta che la si sia raggiunta, ci si può disinteressare del resto: « L'atto esteriore non è, propriamente parlando, né buono né divino e non è, propriamente parlando, Dio che l'opera né che lo crea »; invece:

> tutto ciò che è proprio della natura divina appartiene interamente all'uomo giusto e divino; perciò quest'uomo opera tutto ciò che Dio opera, ed ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, ed egli è il generatore del Verbo divino, e Dio non potrebbe fare nulla senza un simile uomo.

In Meister Eckhart, tutto il neoplatonismo, che san Tommaso aveva cosí puntualmente bilanciato con l'aristotelismo e che sant'Alberto Magno aveva subordinato alla teologia naturale dell'essere, si libera allo stato puro, e si libera dalle mescolanze che gli si erano imposte. Non soltanto si ritorna ad Eriugena e a Dionigi, ma vi si ritorna in opposizione a Tommaso d'Aquino e ad Alberto Magno, cioè abbattendo le pareti divisorie che questi teologi avevano conservato o elevato per proteggersi contro il neoplatonismo. Questa dot-

trina di Eckhart non sarebbe stata che una curiosità speculativa, senza la profonda vita spirituale che l'animava. Poiché l'anima, per la profondità sua piú intima, dipende dalla Divinità, essa non può mai assolutamente essere al di fuori di Dio, ma essa può o attaccarsi a se stessa e allontanarsi da lui, o, invece, attaccarsi a ciò che in lei vi è di piú profondo e riunirsi a Lui. Per arrivarvi, l'uomo deve sforzarsi di ritrovare Dio al di là delle creature, e la prima condizione per riuscirvi è di capire che in loro stesse, cioè indipendentemente da ciò che esse hanno di essere divino, le creature non sono che un puro nulla. Per questo l'amore delle creature e il conseguimento del piacere non lasciano nell'anima che tristezza e amarezza. La sola creatura che possa ricondurci direttamente verso Dio è l'anima stessa, che è di tutte la piú nobile. Prendendo coscienza dei propri limiti e negandoli volontariamente, l'anima rinuncia a tutto ciò che fa di lei un certo essere particolare e determinato. Una volta caduti gli intralci che la trattengono e le pareti divisorie che la particolarizzano, essa non percepisce piú in se stessa che la continuità del suo essere con l'Essere da cui deriva. Rinnegandosi per amore di Dio, l'uomo ritrova quindi se stesso; il distacco, l'abbandono di se stessa a Dio mediante il quale l'anima consegue la sua indipendenza e la sua completa libertà conseguendo la sua pura essenza, ecco qual è la virtú piú alta. E il grado piú alto della piú alta virtú si chiama la Povertà, perché chi è giunto a questa perfezione piú nulla sa, piú nulla può, piú nulla possiede; l'anima ha perduto se stessa perdendo il senso di ogni determinazione col suo ritorno a Dio. Da ciò deriva che tutte le prescrizioni tradizionali della morale sono secondarie o vane. Preghiera, fede, grazia, sacramenti non sono che delle preparazioni e dei mezzi per elevarsi ad una visione piú alta. Necessarie quando l'anima incomincia a staccarsi da se stessa e dalle cose, diventano inutili dal momento in cui si compie nell'anima come una nuova natività in Dio. L'uomo allora può rinunciare a tutto, anche a Dio, poiché egli non ha piú da desiderare ciò che possiede; con questa suprema virtú, egli si confonde con lui nella beatitudine della loro comune unità.

Il pensiero di Eckhart non è semplice e ci si spiega l'im-

barazzo degli storici che vogliono rinchiuderlo in una formula, oppure designarlo con un nome. Alcuni vi vedono innanzitutto una mistica, altri una dialettica platonica e plotiniana e, probabilmente, hanno ragione tutti. Mistica e dialettica sono ben lontane dall'escludersi. Forse non si sarebbe molto lontani dal vero rappresentandosi Eckhart come un'anima divorata dall'amore di Dio, favorita forse da un intenso sentimento della presenza divina e che chiede alla dialettica tutte le giustificazioni ch'essa è capace di darle. È notevole, in ogni caso, che i suoi successori l'abbiano inteso cosí. Infatti Eckhart ha lasciato dei discepoli, e indubbiamente non è per caso che questi discepoli si annoverano contemporaneamente tra i maestri della spiritualità cristiana. Se la speculazione eckhartiana non avesse avuto in essa il suo terreno nutritivo, le condanne dottrinali di cui fu oggetto avrebbero messo termine alla sua storia. Tutt'al piú essa avrebbe continuato ad agire attraverso i tempi, come aveva agito la dottrina di Eriugena, e come infatti essa agirà su Nicolò Cusano, nell'ordine speculativo piuttosto che sul terreno della pratica. Non è questo che è accaduto: i nomi e le opere di Giovanni Tauler (1300-1361), di Enrico Suso (1300-1365) e di Giovanni Ruysbroeck (1293-1381) sono testimonianza delle profonde risonanze che la dottrina di Eckhart risvegliava in anime la cui vita spirituale fu sicuramente delle piú elevate. Mal si capirebbe come fosse possibile una simile filiazione se in Eckhart non ci fosse stato nulla di ciò che un Tauler credeva di trovarvi.

Di Tauler si possiede un gruppo di *Sermoni*, in cui si esprime una mistica della vita interiore il cui studio riguarderebbe soltanto la teologia, se non si dovesse segnalarvi la persistenza di temi psicologici familiari ai lettori di Alberto Magno e dei suoi successori. Il tema principale è la sua dottrina del « fondo dell'anima » che egli chiama anche la « vetta dell'anima », formule nelle quali traspaiono l'*abditum mentis* e l'*apex mentis* degli agostiniani. Infatti, ciò che Tauler cosí designa non ha nome, perché questo fondo dell'anima non è anche questo rifugio segreto dell'anima. Posto al di là di tutte le facoltà, interno all'essenza stessa dell'anima, vi regnano silenzio e riposo perpetuo, senza immagini, senza

conoscenza, senza azione, pura recettività rispetto alla luce divina e possibilità essenziale di contemplazione mistica. Tauler stesso ci informa sulle origini di questa dottrina in un passo fondamentale del Sermone:

> Molti dei dottori antichi o moderni hanno parlato di questa nobiltà inferiore, nascosta nel fondo dell'anima, il vescovo Alberto (Magno), Maestro Teodorico (di Vriberg), Maestro Eckhart. L'uno la chiama una *favilla* dell'anima, un altro un *fondo* o una vetta, un terzo il *principio* dell'anima. Quanto al vescovo Alberto, egli chiama questa nobiltà un'immagine nella quale è rappresentata e risiede la Trinità. Questa favilla fugge verso le vette dov'è il suo vero posto, fino al di là di questo mondo, dove l'intelligenza non può seguirla perché essa non si riposa prima d'essere tornata nel Fondo donde proviene e dove stava quando era increata.

Si vede con ciò che la mistica di Tauler consiste nel preparare ad un'anima creata da Dio una possibilità di ritorno alla sua idea increata in Dio. Questo tema eriugeniano e dionisiano si riveste qui di formule prese a prestito dalle dottrine che lui stesso aveva ispirato. Tra il fondo dell'anima e le sue facoltà propriamente dette s'interpose il *Gemüt*, ciò quello che in un senso approssimativamente pascaliano si potrebbe chiamare il « cuore ». Tauler intende con ciò una disposizione stabile dell'anima che condiziona, in bene o in male, l'esercizio di tutte le sue facoltà. Se il *Gemüt* si volge verso il fondo dell'anima e, di conseguenza, verso Dio, tutto il resto dell'anima esiste e funziona come si deve. Se invece il *Gemüt* si distoglie dal fondo dell'anima, tutte le facoltà dell'anima si distolgono con ciò anche da Dio. In breve il *Gemüt* è la disposizione permanente dell'anima verso il suo « fondo ».

La struttura di un'anima cosí concepita è fatta proprio per favorire le sue comunicazioni con Dio, non soltanto nell'ordine della vita soprannaturale, ma anche sul piano della conoscenza naturale. Ogni uomo che entra in contatto col suo fondo interiore vi conosce Dio subito e piú chiaramente di quanto i suoi occhi non vedano il sole: « Proclo e Platone vi sono giunti ed hanno dato un chiaro discernimento a coloro che non potevano da soli arrivare a trovarlo cosí bene ». Tauler qui dunque si ricorda dei testi in cui Agostino ammette che alcuni filosofi hanno potuto ele-

varsi fino a concepire per un istante la luce divina, ma si vede anche che egli stesso ha letto Proclo nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke. Si è anche potuto mostrare (Hugueny) che uno dei *Sermoni* in cui Tauler cita Proclo s'ispira da vicino, per descrivere il raccoglimento dell'anima cristiana nel suo fondo, ad un passo del *De providentia et fato*, dove questo neoplatonico incomincia a condurre il suo discepolo, oltre Aristotele, fino a Platone e alla sua dottrina della divina mania. Se Tauler si serve cosí liberamente dell'insegnamento dei filosofi, egli ancor piú caldamente raccomanda di non tentare di accedere ad una simile contemplazione senza prima aver fatto un apprendistato delle virtú cristiane. Questa è infatti la condizione necessaria di ogni vera conoscenza di Dio. Per questo, riprendendo letteralmente le formule del Prologo dell'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, Tauler dichiara che la sola via che conduce a questo termine è la vita e passione di Gesú Cristo.

È necessario ricordare questi fatti per non far pensare che questi speculativi siano stati dei filosofi platonici travestiti da monaci. Sono dei cristiani che, preoccupati soprattutto della contemplazione soprannaturale, hanno trovato naturalmente nel platonismo un linguaggio ed una tecnica intellettuale piú adatta ai loro bisogni di quelle dell'empirismo aristotelico. Il rilievo varrebbe, del resto, per un altro mistico in cui queste nozioni filosofiche non si presentano piú che come tracce, Giovanni di Ruysbroeck (1293-1381). Questo contemplativo brabantino aveva il genio dei bei titoli: *L'ornamento delle nozze spirituali* e *Il libro delle dodici beghine* restano nella memoria anche di coloro che non sono andati oltre. Ruysbroeck vi descrive il duplice movimento col quale Dio si presenta all'anima nei doni che le conferisce e col quale, a sua volta, l'anima «esce» ad incontrare Dio. Qui, come in san Bernardo, e del resto come in tutti i mistici autenticamente cristiani, l'iniziativa viene da Dio («Ipse prior dilexit nos»), ma Ruysbroeck non manca di sottolineare la libertà dell'atto con cui la volontà risponde alla grazia. Se la buona volontà dell'uomo che risponde alla chiamata di Dio ancora non basta, è compito di Dio il perfezionare la sua opera. *L'ornamento delle nozze spirituali* è l'analisi minu-

ziosa di questi scambi, secondo la parola del Vangelo di cui quest'opera non è che un commento tecnico: «Ecco, arriva lo sposo, uscite ad incontrarlo» (*Matteo*, XXV 6).

La mistica di Ruysbroeck è dunque ben lontana dall'essere una dottrina di pura passività al dono della grazia! È invece una dottrina della vita, e anche della triplice vita: attiva, affettiva e contemplativa, con la quale l'uomo infine giunge a sprofondarsi nella beatitudine della vita divina. Per la stessa ragione non sarebbe esatto dire che Ruysbroeck abbia rinunciato alla speculazione. Tutta la sua opera contesta questa tesi. Ma, invece, è vero dire che la speculazione di Ruysbroeck fa a meno della filosofia. In questa dottrina mistica, come in quella di san Bernardo, da cui del resto essa non manca d'ispirarsi, la speculazione filosofica non si riconosce che come traccia e, ancora come in san Bernardo, queste tracce permettono di scorgere la presenza di un neoplatonismo cristiano che si ispira a Dionigi.

Aggiungiamo tuttavia che l'ascesi cistercense è qui integrata con una dottrina dell'unità, costruita piú solidamente di quanto non lo fosse in san Bernardo, e che forma come l'ossatura di questa speculazione mistica. *L'ornamento delle nozze spirituali* (II 2) distingue nell'uomo come tre unità, interne l'una all'altra, benché via via l'una meno perfetta dell'altra: quella che, come ogni creatura, l'uomo ha in Dio; quella che le potenze superiori dell'uomo hanno nel pensiero, o spirito; quella che le potenze inferiori dell'uomo hanno nel cuore. Queste tre unità si spiegano nella stessa maniera, non essendo il molteplice uno e nell'uno che perché ne trae la sua origine. L'opera della grazia nell'uomo consiste precisamente nel ricondurre queste tre unità fino al vertice della prima e della piú alta di tutte, beninteso non senza la cooperazione della volontà. Al di là delle virtú morali della vita attiva, degli esercizi interiori della vita spirituale, e anche della vita contemplativa soprannaturale in generale, Ruysbroeck raggiunge le esperienze mistiche di san Bernardo e di Riccardo di san Vittore, che sono, per lui come per loro, il pregustamento della visione beatifica. Esperienze unificanti al sommo grado, perché Dio è unità in sommo grado. A questo titolo egli non smette di vivere nell'essenza dell'anima e, muovendola

soprannaturalmente dall'interno come il Primo Motore muove il primo mobile (II 50), la riconduce allora, interamente, a sé con la sua grazia. Iniziativa completamente divina, questa volta, perché soltanto colui che Dio vuole cosí unire a sé è capace di un simile dono.

« Incontri » di questo tipo non si possono descrivere, ma Ruysbroeck ha almeno tentato di farne vedere la possibilità presentando questa unione come una restituzione dell'uomo alla sua « esistenza essenziale » nel pensiero divino. Per la generazione eterna del Verbo

tutte le creature sono nate eternamente prima di essere state create nel tempo. Cosí Dio le ha viste e conosciute in se stesso, distintamente, secondo le idee che sono in lui e come diverse da lui; tuttavia non diverse in tutti i modi, perché tutto ciò che è in Dio è Dio. Questa origine e questa vita eterna che noi possediamo in Dio e che noi siamo, al di fuori di noi stessi, è il principio del nostro essere creato nel tempo; e il nostro essere creato è unito all'essere eterno e fa tutt'uno con lui, secondo la sua esistenza essenziale.

Noi siamo eternamente per quest'essere che siamo nella Sapienza di Dio, contemporaneamente tutt'uno con Lui e da Lui diversi. Il vertice della vita contemplativa è quindi raggiunto quando il contemplativo raggiunge in Dio il suo eterno esemplare, ad immagine del quale egli è stato creato e cosí contempla tutte le cose con una visione semplice, nell'unità della luce divina (III 5). Ci sono qui certamente, nel pensiero di Ruysbroeck, delle reminiscenze di Massimo il Confessore e, forse, di Eriugena. Giovanni Gerson se n'è inquietato ed ha condotto contro Ruysbroeck una vivacissima offensiva, forse sostanzialmente non ingiusta, ma che ebbe, perlomeno, il torto di presentare ciò che sembrava essere stato in Ruysbroeck soltanto una dottrina integrata ad una mistica ed esclusivamente funzione di questa mistica, come un realismo metafisico delle essenze e delle Idee divine al quale Ruysbroeck non si è forse mai fermato. Se noi fossimo piú sicuri di possedere il testo di Ruysbroeck scevro da ogni modifica, saremmo anche meglio in grado di dire se Gerson non abbia un po' drammatizzato la situazione e in qual misura l'abbia fatto. Comunque, Gerson non si è certo ingannato sull'importanza dell'opera che doveva agire pro-

fondamente sulla storia della spiritualità cristiana nel corso dei secoli successivi.

Non si può tentare di misurare quest'azione senza provare uno scoraggiamento simile alla disperazione. Le condizioni stesse della ricerca storica rendono quest'impresa malagevole per quello che concerne i contemporanei e i discepoli diretti del priore di Groenedael. Cosí, in quale misura il suo apologista ufficiale contro la critica di Gerson, Giovanni di Schoonhoven (morto nel 1432), abbia difeso e propagato la pura dottrina del suo maestro, è un problema che la sua stessa apologia invita a porsi, ma al quale non sarebbe molto prudente rispondere finché tutte le altre sue opere resteranno inedite. Ma anche per le epoche posteriori, in cui la diffusione dei testi a stampa dovrebbe permettere delle indagini fruttuose, la storia è ben lontana dall'essere autorizzata dai punti fin qui acquisiti a definire con precisione l'area d'influenza di Ruysbroeck. Infatti quest'influenza s'è esercitata sull'Occidente cristiano sia direttamente, sia indirettamente. Direttamente, con numerosissime copie manoscritte delle opere originali, con le traduzioni latine di Jordaens (Lefèvre d'Etaples stampa il suo *De ornatu spiritualium nuptiarum* presso Enrico Estienne nel 1512), di Gerardo Groote (il *De septem scalae divini amoris seu vitae sanctae gradibus* e il *De perfectione filiorum Dei* stampati a Bologna nel 1538) e soprattutto di Lorenzo Surio certosino di Colonia (*Opera omnia*, 1452; 1608-1609, 1692); poi con diverse traduzioni: *L'ornamento delle nozze spirituali* in francese, fin dal 1606 a Tolosa; opere complete in spagnolo, 1696; frammenti in tedesco, 1621, 1701. Indirettamente con le opere dei suoi discepoli. È soprattutto qui che il problema è di estrema complessità. Dionigi il Certosino, Luigi di Blois, Benedetto di Canfield, lo stesso Lessio hanno adottato, ciascuno con delle sfumature proprie, la dottrina di Ruysbroeck sulla contemplazione e sui suoi vertici piú alti. Forse ci si è mostrati troppo spesso piú sensibili alla parentela naturale di queste diverse dottrine che alle sfumature che le differenziano talvolta, se non sempre, molto profondamente: ma non è a proposito di questi discepoli minori che conviene qui porre il problema della fedeltà rigorosa al loro ispiratore. È a proposito del maggiore di tutti, il francescano fiammingo

Hendrik Herp, piú noto col nome latinizzato di Harphius (morto nel 1477), autore della celebre *Theologia mystica* pubblicata nel 1538 dai certosini di Colonia. Nella diffusione dei grandi temi del Ruysbroeck nessuno ha avuto, neanche lontanamente, un ruolo paragonabile al suo. A tal punto che, per la storia, Harphius e Ruysbroeck sono diventati praticamente intercambiabili.

Fin dall'edizione del 1538, Gerardo d'Hamont faceva osservare nella sua lettera — prefazione alla *Theologia mystica* che, se da quest'opera si togliesse tutto ciò che proviene da Ruysbroeck, non ne resterebbe quasi nulla. Questo giudizio si è generalmente imposto. Il suo carattere di verosimiglianza pare tanto piú manifesto, in quanto il solo storico che si sia assunto il compito di infirmarlo non ha potuto scoprire, nemmeno nell'opera di cui stava dando l'edizione critica, che un solo tratto originale, minutissimo, dato che non si tratta che della pratica delle *aspirazioni*: per il P. L. Verschueren, Hendrik Herp rimane il *messaggero di Ruysbroeck*. In queste condizioni, nulla ha impedito e nulla ormai impedirà di ridurre ad unità questi due teorici della mistica, di confondere le loro rispettive influenze e di essere convinti che valutare l'uno è come valutare l'altro. Per delimitare l'area conquistata dalla mistica di Ruysbroeck, basterà scoprire e studiare i lettori e i discepoli di Harphius. Questo principio metodologico ha fin d'ora ispirato piú di una ricerca. Nessuna ha l'importanza dell'indagine recentemente condotta da P. Groult sui rapporti che hanno potuto esistere tra gli scrittori spagnoli del XIV secolo e i mistici dei Paesi Bassi. Pochi argomenti presentano maggior interesse per la comprensione del misticismo spagnolo. Nessuna ricerca deve essere piú prudente. Ora, è un fatto che P. Groult non ha potuto scoprire la minima traccia sicura di edizione spagnola di Ruysbroeck prima della traduzione di Surio nel 1696. Non è una ragione sufficiente, egli pensa, per rinunciare alla sua tesi. D'accordo; infatti tutto fa pensare che le traduzioni di Jordaens e di Surio abbiano dovuto penetrare in Spagna rispettivamente verso il 1518 e il 1560. In secondo luogo, e soprattutto, perché perlomeno «una cosa è certa: se laggiú l'eremita di Groenendael non ha affatto agito per

se stesso, o solo molto poco, egli non ha mancato, come s'è visto, di farsi leggere ed amare nei suoi immediati discepoli» (P. Groult, p. 76). Resta da vedere se, quando si leggeva il piú importante di questi discepoli detti «immediati», Harphius, era proprio Ruysbroeck che si faceva leggere ed amare.

Certamente in larghissima misura. Su tutta la linea, e piú precisamente sui punti veramente essenziali relativi al vertice della vita contemplativa, è cosa che si può ammettere immediatamente. Infatti, se si vuole che queste ricerche si concludano, è importante mettere in rilievo in primo luogo un fatto fondamentale: di Harphius non ce n'è uno, ma due o piuttosto tre. La *Theologia mystica* non deve essere né considerata né utilizzata come un'opera originale. È una raccolta postuma d'imitazione, fatta con l'ausilio di trattati in origine indipendenti e la cui stretta equivalenza dottrinale non può essere presunta, ma dovrebbe essere dimostrata. Ora, essa non è dimostrabile. Ciò che è, se non manifesto, almeno realmente osservabile, è una divergenza che tocca il fondo delle cose. Questi due trattati, riuniti ed assimilati artificialmente, sono l'*Eden contemplativorum* e il *Directorium aureum contemplativorum*. L'*Eden*, composto in latino per i chierici verso il 1455, segue molto da vicino e fino alla fine l'*Ornamento delle nozze spirituali*. Il *Directorium* è la traduzione latina, fatta nel 1513 dal certosino di Colonia Pietro Blomevenna, di un trattato di volgarizzazione composto in lingua fiamminga tra il 1455 e il 1450, lo *Spieghel der Volcomenheit*. Ora: lo *Spieghel*, se tratta anch'esso, seguendo lo stesso *Ornamento delle nozze spirituali*, della vita mistica presa dall'inizio e portata fino al suo termine, riduce molto la parte consacrata alla contemplazione suressenziale, ed abbandona la sua fonte costante nel preciso momento in cui affronta questo punto capitale. Allora esso si volge verso maestri un po' piú antichi, e senza dubbio piú sicuri, san Tommaso d'Aquino e san Bonaventura (o piuttosto, come oggi si sa, lo Pseudo-Bonaventura della *Mystica theologia* Ugo di Balma e del *De septem itineribus aeternitatis*, Raoul di Bibrach), costituendo cosí un «complesso» nuovo e d'importanza estrema per lo sviluppo successivo della spiritualità cristiana in Occidente. Perché questo voltafaccia?

Tutto accade come se Herp, sia per la diversità delle sue letture, sia in virtú di un progresso della sua riflessione, sia sotto il peso di un intervento esterno, si fosse dedicato ad elaborare una teologia mistica ispirata da Ruysbroeck, che avrebbe però sostituito alla nozione autenticamente primitiva d'una contemplazione suressenziale per accesso dell'anima al suo essere ideale, la nozione, tomista di natura, ma originale per la sua estensione, d'una contemplazione suressenziale per concessione transitoria del *lumen gloriae* al contemplativo, momentaneamente rapito al terzo cielo. Si può a malapena esprimere questa ipotesi senza formularne una seconda; questa evoluzione non potrebbe essere dovuta al fatto che, dall'*Eden* allo *Spieghel*, Herp avrebbe preso coscienza della gravità della censura di Gerson, e la trasposizione dottrinale che egli compie sotto i nostri occhi non tradirebbe un'intenzione di ripiegamento al di qua dei punti precisi colpiti dalla critica del cancelliere parigino? Comunque, non è piú un'ipotesi, ma un fatto, che ispirarsi allo *Spieghel* o al *Directorium aureum contemplativorum* non era, non è mai stato, un abbandonarsi alla pura mistica di Ruysbroeck. Ma bisogna andare piú lontano.

Bisogna andare piú lontano perché, malgrado le apparenze, l'*Eden* stesso non coincide con lo schema fondamentale di Ruysbroeck. Anche nel momento in cui egli dà ai suoi piú attenti esegeti l'impressione di ripetere il suo maestro, Herp si separa da Ruysbroeck, e su di un punto essenziale: l'esemplarismo dionisiano. Qualunque sia il significato che questa dottrina assume in Ruysbroeck, è chiarissimo che l'*Ornamento delle nozze spirituali* insegna un certo ritorno dell'anima al suo esemplare increato. Dovesse l'analisi di quest'opera ridursi ad un solo punto, è questo che dovrebbe prendere in considerazione. Ora, è veramente notevole che, in sé essenziale, questa tesi sia egualmente essenziale rispetto alla critica gersoniana. Questa critica mira direttamente ed esclusivamente ad essa. Stando cosí le cose, per sottrarre Ruysbroeck, o almeno la sua mistica al suo temibile censore, erano concepibili due metodi: o cercare di mostrare che Gerson s'era ingannato sulla nozione propriamente ruysbroeckiana di questo ritorno: e questo era stato il disegno di Giovanni

di Schoonhoven. Oppure vuotare di ogni esemplarismo la dottrina dell'*Ornamento*: misura di radicale efficacia. Sembra che questa sia stata l'intenzione di Herp nell'eleborazione del suo *Eden contemplativo*. Ci si può chiedere se la nozione di una contemplazione suressenziale resti coerente dopo essere stata espurgata da ogni esemplarismo ruysbroeckiano, ma è un fatto che essa ha sedotto il *messaggero di Ruysbroeck*.

Sarebbe difficile immaginare infedeltà piú grave, ma questa differenziazione un po' sottile non è priva di alcune conseguenze metodologiche di cui la storia di questo periodo un po' confuso dovrebbe non disinteressarsi. In primo luogo è chiaro che confondere lo studio dell'influenza esercitata da Herp con quello dell'influenza propriamente ruysbroeckiana sarebbe un continuo esporsi ad errori, talvolta ad errori grossissimi: *cuique suum*, questo dev'essere il principio che deve guidare le ricerche su questo punto. Per di piú, converrà ormai operare delle distinzioni all'interno stesso delle zone d'influenza dello Herp: non basterà piú scoprire che tale o talaltro personaggio, tale o talaltro ambiente leggono la *Theologia mystica* per essere sicuri di aver a che fare con una scuola mistica unanime; bisognerà precisare e almeno sapere se si è seguito l'*Eden* o il *Directorium*. Converrà inoltre seguire la sorte delle edizioni separate dell'uno e dell'altro trattato. Poiché la dottrina di Herp, quale è contenuta nella *Theologia mystica*, ammette un dualismo non privo di ambiguità, l'ipotesi conduttrice che ha maggiori probabilità di guidare lo storico alla verità è supporre che ogni lettore, ogni discepolo abbia potuto scegliere in essa ciò che meglio corrispondeva ai suoi gusti e alla sua esperienza.

Avendo avuto la *Theologia mystica*, per secoli, un ruolo capitale nello sviluppo della spiritualità cristiana, osservazioni simili, per rapide che siano, aiutano utilmente ad avvertire tutta la fragilità di conclusioni comunemente considerate come acquisite. Ma c'è qualcosa di molto piú importante. È impossibile, l'abbiamo visto, dissociare lo studio dell'influenza di Ruysbroeck da quello della critica rivolta dal cancelliere dell'Università di Parigi contro il priore di Groenendael. Vedere in questo fatto un segno dell'onnipresenza di Gerson in questi tempi di estrema confusione dottri-

nale significherebbe prepararsi a restituire a questo teologo le sue vere dimensioni, ma non a esaurirne l'intellegibilità. I confini del secolo XIV e del XV sono stati definiti come caratterizzati da una « profonda scissione degli spiriti » che corrisponde « alla separazione di due ambienti intellettuali », le Università, « dove si elaborano i metodi della scienza » e i conventi dalla vita spirituale ardente e popolare (E. Bréhier). Qualunque sia la parte di verità inclusa in questa veduta d'insieme, ed è grande, noi siamo avvertiti in base alla relazione essenziale di Gerson con Ruysbroeck, in primo luogo che tra questi ambienti intellettuali non sono mancati i rapporti, e su punti molto importanti; poiché una delle scienze di cui, allora, l'Università di Parigi attraverso il suo piú illustre cancelliere si è dedicata ad elaborare il metodo, è la teologia mistica, cioè la scienza delle esperienze procurate dalla vita spirituale quale l'hanno sempre condotta i contemplativi; infine che, anche se c'è stata qualche scissione, il movimento degli spiriti nel corso di parecchi secoli di sviluppo di vita e di dottrina non può essere capito che a condizione di considerare nelle loro relazioni organiche delle azioni e delle reazioni che si sono condizionate reciprocamente. Si potrà misurare l'influenza di Ruysbroeck soltanto se la storia si risolverà, finalmente, a non separare ciò che Gerson ha unito.

VII - GIOVANNI GERSON E IL BILANCIO DEL XIV SECOLO

L'Università di Parigi ha conservato durante tutto il XIV secolo il carattere di una istituzione ecclesiastica che possedeva dalla sua fondazione stessa. Un abbondante pubblico di studenti stranieri vi si distribuiva tra le tre « nazioni », piccarda, normanna e tedesca che, con la « nazione » francese, raccoglievano il grosso della sua popolazione scolastica. Quanto ai maestri, li abbiamo visti giungervi da tutti i paesi d'Europa: Scozia, Inghilterra, Belgio, Germania, Italia, Spagna, esattamente come nel corso del secolo precedente. La sola differenza visibile è che la proporzione dei

maestri francesi di fama vi era sensibilmente piú alta che nel XIII secolo. Durando di San Porziano, Pietro Aureolo, Giovanni Buridano non sono certamente della classe di Scoto né di Ockham, ma dopo la morte di Guglielmo d'Auvergne non si vede nessun nome francese da paragonare ai loro.

Sotto questa continuità si preparavano dei cambiamenti profondi, perché questa istituzione ecclesiastica subisce già profondamente le influenze che, finalmente, stanno per farla diventare nazionale. L'Università del XIV secolo risente il contraccolpo di tutti i conflitti che allora sorgono tra la corona di Francia e la Santa Sede, e ciascuna di queste crisi la trova divisa. Il re cerca naturalmente di appoggiarsi ad essa per agire sul papa, ma, se presso i maestri francesi ottiene facilmente l'appoggio che desidera, egli urta naturalmente contro l'indifferenza o anche l'opportunità di un certo numero di maestri stranieri. Dopo la famosa riunione pubblica del 24 giugno 1303 nei giardini del Louvre, dove Filippo il Bello chiede ai religiosi di tutti gli Ordini la convocazione di un concilio incaricato di giudicare il papa, 87 Francescani su 155 rifiutarono di sottoscrivere questa misura; ora, questi refrattari sono in maggioranza stranieri. Come dice la relazione di Frescobaldi: « Nelle case dei frati mendicanti trovarono molte lingue diverse che non vollero assentire. E quelli che non diedero l'assenso ricevettero l'ordine da parte del re di lasciare il regno; ed essi tosto se ne andarono ». Giovanni Duns Scoto era di questi, e, in effetti, non si vede in che cosa il gallicanesimo avrebbe dovuto interessare questo scozzese; ma misure di questo genere dovevano convincere i maestri stranieri che l'Università di Parigi era ormai in Francia e non piú nella Cristianità. Del resto si faceva il possibile perché gli studenti stranieri ne fossero non meno convinti. Nel 1313, essendo le relazioni franco-inglesi diventate decisamente cattive, si esigono dagli studenti inglesi dei passaporti per sbarcare a Wissant, e delle autorizzazioni speciali per importare in Francia delle monete, che poi venivano loro confiscate per venir loro restituite perforate. Altrettanti soprusi di cui l'universalismo dello *Studium* di Parigi non poteva non soffrire.

Via via che l'Università di Parigi si sottrae all'obbedienza

ai Papi, i Papi giudicano via via meno necessario garantire i suoi privilegi. Nel 1316, Giovanni XXII concede a Tolosa gli stessi privilegi di Parigi, e le altre Università ben presto manifestano la loro intenzione di non riconoscere piú questi privilegi. Nel XIII secolo un laureato a Parigi aveva diritto d'insegnare in qualsiasi altra Università senza sostenervi un nuovo esame, ma non viceversa. Fin dall'inizio del XIV secolo, Oxford e Montpellier rifiutano di ammettere come professori dei laureati parigini. Parigi protesta, e Giovanni XXII conferma il suo antico privilegio, ma nel 1317 Edoardo II reclama per i maestri che hanno conseguito i titoli ad Oxford lo stesso diritto di insegnare in ogni altra Università *sine novo examine*. Essendogli stato ricusato questo favore, Oxford torna alla carica nel 1322, specificando che il fondatore dello *Studium* di Parigi, Alcuino, era un inglese. È d'altronde l'epoca in cui Riccardo di Bury annuncia nel suo *Philobiblion* che, dopo essere passato da Atene a Parigi, lo *Studium* è felicemente approdato in Inghilterra. Cosí, fin dal momento in cui, con la sua attività anti-papale, l'Università di Parigi compromette la situazione unica di cui godeva nella Chiesa, essa si urta, sul terreno temporale, contro rivalità locali e nazionalismi universitari che incominciano ad adergersi contro di lei. Questi disordini non smettono d'altra parte di aumentare nel corso del secolo. Nel 1329, Giovanni di Jandun e Michele di Cesena, parlando e scrivendo nella loro qualità di maestri parigini, scalzano dottrinalmente il potere temporale dei papi; nel 1333, dei teologi di Parigi, tra i quali Tommaso di Galles, conducono, contro le opinioni di papa Giovanni XXII sulla visione beatifica, una campagna che finisce con una specie di ritrattazione del papa, e Filippo VI, che il papa d'altra parte richiama all'ordine, si permette di intervenire in questa vicenda. Tutto già annuncia il Grande Scisma d'Occidente (1378-1418), epoca tragica per la Chiesa, in cui due o tre papi insieme pretendono l'obbedienza dei fedeli, e in cui crollerà quella stessa Cristianità in nome della quale l'Università di Parigi s'era abituata a parlare.

D'altronde non si vede molto bene quale dottrina essa sarebbe stata capace d'insegnare al mondo cristiano. Nel 1309, il Capitolo Generale dei Domenicani a Saragozza

adotta san Tommaso d'Aquino come dottore ufficiale dell'Ordine, ma gli Agostiniani avevano già scelto Egidio Romano come loro teologo ufficiale fin dal 1287. È vero che i Francescani non hanno fatto dapprima niente di simile, ma di fatto essi si dividono tra due teologie contrarie, quella di Duns Scoto e quella di Ockham. Col passare degli anni, si capisce sempre piú chiaramente che l'occamismo non era semplicemente una riforma, ma una rivoluzione. Le dottrine precedenti si erano contraddette le une le altre sull'interpretazione di certi principi che avevano in comune; l'occamismo, invece di aggiungersi ad esse come un nuovo tentativo dello stesso tipo, le nega tutte, mandando in rovina il realismo sul quale tutte si fondavano. Non soltanto Ockham lo fa, ma sa di farlo: « Omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura est realiter in individuo ». Tra tutti gli altri e lui passa quindi la frattura introdotta dal suo rifiuto di concedere alla natura, « quae est aliquo modo universalis », il minimo grado concepibile di realtà negli individui. Dopo questo colpo di mano, restavano l'una di fronte all'altra due sole posizioni; e se si guadagnava a non vedere piú che delle sfumature di pensiero nelle divergenze dottrinali come quelle del tomismo e dello scotismo che, fino ad allora, si presentavano come delle opposizioni, la rottura tra le due teologie che restavano di fronte non era che piú completa. Il XIV secolo, sul finire, ne ha preso chiara coscienza, e tutti dovevano accorgersene durante i due secoli successivi. Da una parte la *via antiqua* che hanno seguito tutti i realisti, come li cita alla rinfusa un documento dell'Università di Ingolstadt: è la comune « doctrina Aristotelis... eiusque commentatoris Averrois et... Alberti Magni, S. Thoma de Aquino, Egidii de Roma, Alexandri de Ales, Scoti, Bonaventurae, Richardi [de Mediavilla], Petri de Tarantasio, Petri de Palude aliorumque Realium »; dall'altra, la « via moderna », dottrina di certi riformatori che si chiamano Nominalisti (« doctrina quorundam renovatorum qui Nominales dicuntur ») e nominatamente « Guillelmi Occam, Buridani, Petri de Aliaco, Marsili [di Inghen], Adam Dorp, Alberti de Saxonia et caeterorum Nominalium ». Il XV secolo assisterà alle lotte incessanti di questi due partiti, che qui si contendono il pos-

sesso d'una stessa università, come fu il caso di Parigi, altrove se lo dividono pacificamente, in altri luoghi ancora conquistano l'università a profitto di un partito solo con la radicale esclusione dell'altro.

Questo vero scisma filosofico e teologico trova nel XIV secolo il suo testimone impotente ed afflitto nella persona di Giovanni Gerson (Jean Charlier de Gerson, morto nel 1429). Scolaro di Pietro d'Ailly, al quale egli succede nel 1395 come cancelliere dell'Università di Parigi, Gerson non è, propriamente parlando, un filosofo, ma un teologo, competentissimo d'altronde in materie filosofiche, capacissimo di intervenire in esse efficacemente ogni volta che l'esigano gli interessi della teologia.

I nominalisti dei secoli XIV e XV l'hanno costantemente rivendicato come uno dei loro. Essi si sono anche serviti della sua fama e della sua autorità come di un argomento inconfutabile in favore dell'ortodossia del nominalismo. Non era forse il realismo il fondamento stesso delle eresie di Wycliff, di Giovanni Huss e di Gerolamo da Praga, e chi aveva quindi ridotto al silenzio questi due eretici al concilio di Costanza, se non questi campioni suscitati da Dio per la sua causa, Pietro d'Ailly e Giovanni Gerson? Tuttavia, bisogna forse aggiungere che Gerson non ha aderito al nominalismo che in opposizione ad un certo realismo o, se si preferisce, contro ciò che, nel realismo, rischiava di condurre a quello di Scoto Eriugena, di Wycliff, di Girolamo da Praga e di Giovanni Huss. Non era l'aspetto filosofico del problema a richiamare la sua attenzione. Gerson non è venuto a proporre un sistema, ma un rimedio al male che il cozzo dei sistemi costituiva per la Chiesa. Questo rimedio egli ha creduto di trovare non in una filosofia qualunque, ma in una certa nozione della teologia.

Il male che occorreva guarire è descritto in maniera notevole dal Gerson nelle sue *De modis significandi propositiones quinquaginta* (1426). Questo trattato reca come epigrafe un motto preso da san Matteo (XII 39; XVI 4): « Generatio ista quaerit signum ». Ogni teologo poteva immediatamente completare il testo: « Questa generazione cattiva ed adultera chiede un segno, e non le sarà dato altro segno che quello

del profeta Giona». Testo in verità scelto opportunamente, perché la generazione che Gerson aveva sotto agli occhi era particolarmente avida di segni, ma incapace di servirsene come conveniva. Quando volgeva lo sguardo alla sua Università, il Cancelliere non vi scopriva che una confusione generale degli ordini di conoscenza, ciascuno dei quali si serviva del modo di significare proprio di una certa disciplina ed adatto ad un certo oggetto, per risolvere i problemi posti da un'altra disciplina ed un altro oggetto. Egli vedeva i maestri di grammatica, il cui oggetto è la congruità del discorso, risolvere i loro problemi con i metodi propri della logica, il cui oggetto è la verità o falsità della proposizione, mentre i maestri di logica pretendevano di risolvere con questi stessi metodi i problemi della metafisica, scienza che non riguarda le proposizioni, ma le cose, e che grammatici, logici e metafisici credevano di poter risolvere con tutti questi metodi, nello stesso tempo, i problemi della teologia, come se questa scienza non avesse i propri metodi ed il proprio oggetto, che è la parola di Dio. Riprendendo il problema particolare dei rapporti della logica e della metafisica in un altro trattato dello stesso anno 1426 (*De concordia metaphysicae cum logica*), Gerson dava prova di una perspicacia veramente ammirevole, perché ciò che egli voleva guarire era veramente il male del secolo, il vizio duplice e complementare di trattare la logica da metafisico e la metafisica da logico.

Per chi voglia esattamente sapere come questo testimone perspicace compilasse egli stesso il bilancio del XIV secolo, nulla può sostituire le due lezioni di Gerson *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*, la prima delle quali è datata 8 novembre 1402, l'anno stesso del *Traité sur le Roman de la Rose*, e la seconda ha dovuto seguirla da vicino.

Il tema delle due lezioni è preso da *Marco*, I 15: «Poenitemini et credite evangelio», e ciò che Gerson ne ricava è una critica impietosa dei metodi della teologia scolastica del suo tempo. Ogni predicazione deve annunciare, in primo luogo, la penitenza dalla quale ci distolgono i vizi, soprattutto l'orgoglio. Distogliendo dalla penitenza, l'orgoglio distoglie dalla fede, soprattutto presso gli universitari («prae-

sertim apud scholasticos »). Questa cattiva madre, la superbia, ha due cattivi figli, la curiosità e lo spirito d'individualità ai quali si aggiungerà l'invidia, che è loro sorella, e da cui nascono, a loro volta, lo spirito di contesa, di disputa, di ostinazione, la difesa dell'errore, l'attaccamento alla propria idea, il rifiuto di rinunciare alle proprie opinioni o a quelle degli amici (pensiamo allo spirito di corpo degli Ordini religiosi), lo scandalo e il disprezzo dei semplici, e infine, l'orrore di tutto ciò che è umile in fatto di dottrina. Questa inutile curiosità *in negotio fidei*, che già ingannò i filosofi, si può temere che ancora deluda i teologi dei nostri tempi. La conoscenza naturale ha dei limiti, non tentiamo di oltrepassarli. Che cosa può conoscere di Dio la sola ragione? Che egli è ciò di cui non si può concepire nulla di piú grande, l'essere che possiede tutto ciò che è meglio del suo contrario. Questa è la filosofia che Proclo e Dionigi, suo scolaro, chiamano la sapienza di Dio. Diciamo piuttosto: la sua rivelazione, perché è un'idea innata in tutti ed accettata da molti che Dio è l'essere quale non se ne può concepire uno di piú grande. Questa sapienza, o rivelazione, è impressa su di noi come la luce del volto di Dio, cosí come l'espone il magnifico e luminoso piccolo itinerario del divino Bonaventura, l'*Itinerarium mentis in Deum*,

libretto al disopra di ogni elogio — continua Gerson — ed io non posso stupirmi abbastanza che i Padri e i Frati minori abbandonino un simile dottore, tanto grande che io non so se l'Università ne abbia mai avuto uno simile, per volgersi verso non so quali nuovi venuti per i quali essi sono pronti a battersi a pugni e a calci. Dopo tutto tocca a loro vedere se gli altri sono loro utili, e noi ne riparleremo altrove.

Cosí, dopo aver incominciato la sua lezione come un sermone di san Francesco d'Assisi, ecco Gerson tornare a sant'Anselmo e a san Bonaventura, con un'idea innata di Dio che non esclude le prove della sua esistenza. Per cui, in primo luogo, si vede che il nominalismo di Gerson ha i suoi limiti, e questi limiti appaiono sempre meglio, quanto piú si va innanzi nel penetrare le ragioni che egli ha di collegarsi ad esso su di un punto definito. I danni dell'orgoglio in

teologia incominciano quando si vuole raggiungere la dimostrazione su delle materie che dipendono dalla volontà di Dio. Dal momento in cui si commette questo errore, tutto è perduto. Se si chiede ad un filosofo: è eterno il mondo? egli risponda: non lo so; ciò dipende dalla volontà di Dio, tocca a Dio dunque rispondere. Invece di fare cosí, che cosa si risponde? Che, secondo i filosofi, Dio non agisce liberamente, ma piuttosto per una necessità naturale e per una specie di proprietà di diffondersi che ha la sua volontà. Ecco, conclude Gerson, ciò che mi sembra la radice principale di ogni errore presso coloro che filosofano in questo modo (« Haec est, fateor, tota et praecipua radix errorum in istis philosophantibus »). Impossibile mettere in luce con maggior chiarezza la profonda ragione teologica di tante adesioni al nominalismo. Ciò che qui si conserva di Ockham, e che d'altronde costituiva veramente la radice stessa della sua opera, è la sua critica del platonismo radicale delle teologie naturali che confondono il Dio cristiano con il Bene concepito come piú o meno analogo ad una natura, quando egli è in primo luogo una libera volontà. Tutto il male viene di là, e si vede bene come l'orgoglio vi trovi il suo tornaconto. Se Dio è una natura, fosse anche il *Bonum diffusivum sui* di cui tanto si parla, si potranno porre a proposito di lui dei problemi con la certezza di poterli risolvere. Basterà per questo dedurre le proprietà di questa natura secondo la logica della ragione. Quale Dio piú piacevole da trattare per i filosofi, di quello che sta cosí tutto intero nel pensiero, ma quanto differente dal Dio libero della Scrittura! Infatti se Dio non è una natura, ma una libertà, ogni domanda a proposito di lui non comporta che una risposta imprevedibile. Non si può piú dedurre ciò che egli ha dovuto fare; dato che egli ha fatto ciò che ha voluto, non si può piú che credere ciò che egli ha fatto. Perché lo si sappia, bisogna ancora che egli l'abbia detto. Crederlo è un atto di umiltà e l'umiltà non si ottiene che con la penitenza: « Poenitemini et credite evangelio ». Tutta la sapienza cristiana è veramente qui.

Questa radicale opposizione al platonismo spiega l'adesione di Gerson, e di parecchi altri con lui, a certe tesi caratteristiche dell'occamismo e la sua correlativa opposizione ad

ogni realismo delle Idee che, introducendo in Dio delle essenze necessarie, limiterebbe dall'interno la sua libertà somma. « Dio non vuole certe azioni perché esse sono buone », afferma Gerson, « ma esse sono buone perché egli le vuole ». Se in lui non ci sono regole del bene anteriori alla sua stessa volontà, è perché egli è scevro di tutte quelle *formalitates* di cui fanno tanto caso i *formalizantes*, questi amanti di formule nuove che amano pensare che il loro intelletto possa posare gli sguardi sulle essenze delle cose, e vogliono che l'anima se ne intrattenga continuamente in se stessa per mezzo dei suoi concetti. Se si trattasse solo di abituarsi a non pensare che al sensibile tutto andrebbe per il meglio. Ma quanto è pericoloso prendere cosí la logica per una metafisica! Le essenze non sono che delle astrazioni, risultato di analisi che il pensiero deve effettuare per distinguere i suoi oggetti; farne delle cose significa quindi trasformare la logica in metafisica, e subito in teologia. Questo è il pericolo che presenta l'opera di Duns Scoto e dei *formalizantes*. Introducendo in Dio delle « formas metaphysicales, vel quidditates, vel rationes ideales », si è distrutto il Dio semplice e libero della fede. È da questo centro che partono regolarmente le critiche di Gerson contro diversi filosofi e teologi che egli non evita di nominare. Questi uomini, che egli d'altronde considera, nel 1402, come costituenti soltanto una minoranza, sono ai suoi occhi gli eredi di un platonismo che vien loro da Avicenna e da al-Ghazzālī, e che ciascuno di loro interpreta a suo modo: Duns Scoto, già nominato, Raimondo Lullo, Giovanni di Ripa, Bradwardine, talvolta alcuni piú moderati e meno pericolosi, come Enrico d'Oyta, ma spesso i piú temibili, coloro che hanno realizzato le idee in Dio al punto di farne delle specie di creature: Scoto Eriugena e Almarico di Béne condannati nel 1210, che hanno prodotto Wycliff, che ha prodotto Giovanni Huss e Girolamo da Praga. Qualunque ne sia, d'altronde, l'origine, tutto questo realismo è contrario al peripatetismo come al cattolicesimo (« peripateticae et catholicae scholae contrarium ») e l'errore su cui esso si fonda è semplice: esso consiste nel credere che tutto ciò che l'intelletto conosce universalmente, astrattamente e separatamente, esista universalmente, astrattamente e separatamente nelle cose

e in Dio: « quicquid intellectus cognoscit universaliter vel abstractive vel praecisive, habet correspondentiam talem in re sicut in Deo ».

Ridotta alla sua espressione piú semplice, la posizione di Gerson si presenta come l'eco, a piú di cent'anni di distanza, della condanna del 1277 e dello spirito di difesa teologica che l'aveva ispirata: prendere troppo dai filosofi pagani è una abitudine pericolosa in teologia, perché essa è nemica dello spirito di penitenza, quindi anche dell'umiltà e della fede. È il vecchio errore di Origene, che beveva troppo alla coppa d'oro di Babilonia, cioè, come precisa Gerson nella sua seconda lezione, non a una qualunque filosofia — lungi da lui il pensiero di condannare la filosofia come tale! — ma a quella dei pagani. E ritornando direttamente ad una delle proposizioni chiave tra quelle che Stefano Tempier aveva condannato, egli ferma la sua critica sul naturalismo neoplatonico di Avicenna, di al-Ghazzālī e di parecchi altri infedeli che ebbero come principio che dall'Uno in quanto uno non può derivare che l'uno, donde dedussero che la sola intelligenza seconda è causata dalla prima. Questo è il principio erroneo che, penetrato nella teologia cristiana stessa, vi ha provocato tanti danni. Per non averlo rifiutato abbastanza energicamente, si sono introdotte in Dio delle distinzioni, per la verità non reali, perché non si è osato arrivare a tal punto, ma delle distinzioni prese dalla natura della cosa (*ex natura rei*), il che assomiglia molto a delle distinzioni reali. Ciò che Gerson trova di positivo nel nominalismo è proprio che esso rende impossibile un simile errore. Che la stessa dottrina di Ockham sia o non sia sorta da questo spirito, quello che Gerson vi scopre è proprio questo ed è la lezione principale che egli sembra averne tratto.

Considerato sotto questo aspetto, il nominalismo del XIV secolo preparava quindi una riforma della teologia concepita come una disciplina della fede, fondata sui suoi propri principi e collegata alla tradizione dei Padri. I critici della teologia scolastica nel XV e XVI secolo non diranno contro di essa nulla che Gerson non avesse già detto. Non è che egli abbia condannato il metodo scolastico come tale. Al contrario, Gerson lo giudica necessario per l'interpretazione della dot-

trina dei Padri, e l'opera dei grandi Dottori del XIII secolo, soprattutto quella di san Bonaventura, è ai suoi occhi della massima importanza; ma quando egli guarda intorno a sé, la situazione gli sembra diventata completamente diversa: ci si crede teologi soltanto per aver imparato la filosofia; si disprezzano la Bibbia e i Padri (« spreta Biblia et aliis doctoribus »); si dimentica che, secondo il rilievo di Agostino, il linguaggio della teologia non è libero come quello della filosofia, ma che essa ha le sue regole (« nobis autem ad certam regulam loqui fas est »), e che i termini tecnici posti dai Padri debbono essere rispettati; si moltiplicano inutilmente ed arbitrariamente i problemi: a proposito di Dio si pongono dei problemi non soltanto arbitrari, ma assurdi (il Figlio può produrre un altro Figlio perché egli è la stessa potenza del Padre, il Padre e il Figlio non sono amore, lo Spirito Santo è stato prodotto prima di essere supremamente perfetto, etc...). Per rimediare a questo male, Gerson sogna una teologia semplificata, ovunque la stessa, insegnata in ogni scuola cattedrale da un solo maestro, forse in una sola scuola per tutta la Francia, forse anche in una sola scuola per tutta la Chiesa, senza che i filosofi abbiano piú la presunzione di trattare di teologia, né i teologi di speculare all'infinito davanti a chiunque, infine senza che l'Ordine Francescano e gli altri si sollevino in blocco quando si osa attaccare le opinioni di uno dei loro. Non sono le filosofie, ma la fede, la speranza e la carità a consolare i cuori e a medicare le piaghe della Chiesa. « Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia », ecco i temi francescani che il Cancelliere di Parigi rimette in circolazione e che altri dopo di lui non smetteranno di riprendere. Con gli ultimi anni del XIV secolo, la potente riforma teologica partita dal XIII secolo ha visibilmente perso molto della sua forza creatrice. In un lontano passato, la platonica *De consolatione philosophiae* di Boezio veglia sulle sue origini; nel 1418, la *Consolatio theologiae* di Gerson ne annuncia la fine.

Per chi la guarda dal punto di vista della filosofia pura, la situazione si presenta allora sotto un aspetto completamente differente. Le direttive indicate dal XIII secolo continuano ad essere seguite nel corso di tutto il XIV con suc-

cesso differente, ma in nessun luogo senza frutto. Gli elementi neoplatonici della dottrina di Alberto Magno, potentemente rinforzati dall'influenza di Proclo, dispiegano le loro conseguenze nella mistica di Eckhart e preparano la metafisica di Nicola Cusano. Il tomismo si costituisce in scuola distinta, ma s'incomincia a vedere, per il *modo* in cui parlano di san Tommaso quelli stessi che seguono direzioni differenti, che la sua dottrina occupa fin d'allora quel posto a parte che conserverà nel XVI secolo nell'opinione di Erasmo, e che essa ha poi sempre conservato. È vero che, se il XIV secolo ha visto degli aderenti al tomismo, nessuno ha veramente continuato l'opera del maestro. Ciò che di piú nuovo e di piú profondo c'era nel suo pensiero non ha continuato a sopravvivere, preso in certo modo nella massa dell'opera e durando con essa senza continuare a creare. Di origine piú recente, lo scotismo pareva invece in stato di continuo fermento, tentando parecchie esperienze diverse e costruendo una metafisica delle essenze e delle forme senza illusioni sulla sua capacità di conseguire la teologia, ma sicura di trarre dai primi principi della ragione tutto ciò che la sola luce naturale può cogliere con l'aiuto dei concetti. Opera di lungo avvenire, se è vero che essa si perpetuerà in quella di Suarez, forse anche in quella di Wolf, meritando cosí il pericoloso onore di rappresentare la metafisica agli occhi di Kant e di addormentarlo in quel sonno dogmatico da cui Hume dovrà risvegliarlo.

Ora, Hume è già presente nel XIV secolo, o almeno lo spirito da cui s'ispirerà la sua critica psicologica. È certo imprudente parlare continuamente di lui a proposito di teologi medievali la cui opera era del tutto diversa dalla sua, ma rifiutarsi di pronunciare il suo nome quando dei testi occamisti continuano ad evocarlo significherebbe chiudere gli occhi su dei fatti evidenti. La storia deve saper conservare in ogni caso le distinzioni necessarie senza impedirsi di constatare che, adoperati a parecchi secoli di distanza da menti umane la cui struttura è la stessa, gli stessi principi hanno generato le stesse conclusioni. Una volta fatte tutte queste distinzioni, si troverebbe indubbiamente, tra dottrine per il testo tanto diverse, questo di comune, che esse hanno sottolineato fortemente la differenza, che separa i giudizi analitici, ottenuti

con svolgimento di concetti con l'aiuto del principio primo, dai giudizi fondati sulla constatazione di rapporti di fatto dati nell'esperienza sensibile. Che questi due ordini di giudizio non abbiano né identica natura, né identico grado di certezza, l'hanno visto altrettanto bene gli empiristi del XIV secolo di come lo vedrà Hume, ed essi hanno dimostrato instancabilmente, prima di lui, che poiché i rapporti di causalità sono irriducibili all'evidenza del primo principio, i giudizi che li esprimono non possono essere considerati assolutamente evidenti. È ciò che si è chiamato il loro scetticismo, e l'epiteto non è senza fondamento se si paragona la loro dottrina al realismo delle cause che implica la metafisica tomista; ma, valga quel che valga, una conoscenza empirica cosí concepita bastava agli occamisti del XIV secolo. Se si trattava di conoscere Dio e ciò che trascende l'esperienza sensibile, essi avevano la Rivelazione e non desideravano di piú; se si trattava di conoscere ciò che deriva dall'esperienza sensibile, come non sarebbe stata quest'esperienza competente nel suo ambito? Questi empiristi sanno bene, come teologi, che Dio può intervenire in ogni momento nel corso della natura e che, di conseguenza, l'esperienza sensibile non permette l'evidenza assoluta e come garantita contro lo stesso soprannaturale che solo l'uso del primo principio comporta, ma resta almeno quell'evidenza naturale che basta alla scienza naturale. « Sufficit naturalis evidentia in scientia naturali », dice Alberto di Sassonia, ed egli aggiunge che coloro ai quali non basta l'evidenza naturale non sono fatti per la filosofia: « Unde cui non sufficeret evidentia naturalis, non est aptus ad philosophandum ». Per questo l'occamismo ha sviluppato le sue conseguenze secondo due direzioni differenti. Esso ha favorito il fiorire di una critica scettica della metafisica o rinforzato questa critica dove essa già esisteva, preparando cosí il vero pirronismo che si svilupperà nel corso dei due secoli successivi, ma esso ha anche avviato delle ricerche di natura già veramente scientifica, libere dai presupposti arbitrari di una metafisica che si considerava scienza, e formulato, in fisica ed astronomia, alcune ipotesi che i secoli XVI e XVII stavano per confermare.

X
IL RITORNO DELLE BELLE LETTERE E IL BILANCIO DEL MEDIOEVO

Il XIV secolo non fu soltanto un'epoca feconda di imprese filosofiche e teologiche in grande stile, esso ha anche richiamato le Belle Lettere da un esilio che durava dalla fine del XII secolo, restaurando cosí la tradizione medievale della cultura patristica e preparando la riforma intellettuale che doveva riempire i due secoli successivi. Questo movimento, che è sorto in Italia, s'è propagato rapidamente in tutti i centri intellettuali dell'Occidente, forse piú che con la propria diffusione, favorendo il risveglio di aspirazioni antichissime, respinte un tempo dal trionfo della cultura dialettica del XIII secolo, ma non morte, bensí pronte a ridestarsi.

I - IL RITORNO DELLE LETTERE IN ITALIA

Il ritorno del culto delle lettere in Italia è legato inscindibilmente alla figura ed all'opera di Petrarca di cui Erasmo dirà che fu « reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos ». Dal 1312 al 1316, in una modesta scuola di Carpentras, un fanciullo italiano che vi era entrato all'età di 8 anni impara la grammatica latina da un semplice e povero maestro, Convenevole di Prato. È un buon grammatico, ma non un artista. Egli sapeva affilare il suo coltello, dirà di lui Petrarca, non sapeva servirsene. Insomma, un maestro di grammatica latina come se ne sarebbero trovati cento altri, ma con uno scolaro,

come Convenevole si compiaceva di dire, quale non ne aveva mai visto uno eguale. È qui, in questa classe di grammatica latina simile a tutte le altre classi di grammatica latina nel Medioevo, che si verificò il caso Petrarca:

> Fin dall'infanzia («ab ipsa pueritia»), in un'età in cui tutti gli altri ancora sbadigliano su Prospero o Esopo, io mi applicavo agli scritti di Cicerone, sia per un istinto naturale, sia perché vi ero spinto da mio padre che aveva una grande venerazione per questo scrittore. A quell'età, io non potevo capirne nulla («nihil intelligere poteram»); la sola cosa che mi legava ad essi era una specie di dolcezza delle parole («verborum dulcedo quaedam»), la maniera in cui esse suonavano (*sonoritas*), tanto che ogni altra cosa che potevo leggere o sentire mi sembrava rozza e stonata.

Se c'è qualcosa di assolutamente personale nel caso di Petrarca, è questo amore precoce e questo entusiasmo quasi immediato per la musica verbale di Cicerone. Inutile qui speculare su non si sa quale scoperta dell'antichità che l'avrebbe distolto dalla barbarie gotica. Questo, e ben altro, verrà ad aggiungervisi piú tardi, ma il germe del petrarchismo è altrove. All'età in cui egli stesso ci dice di non poter capire il significato del testo, il giovane Petrarca ne gusta la musica, e non smetterà piú di amarla. Cicerone resterà per lui il maestro inimitabile dell'eloquenza: «fuit enim coelestis viri illius eloquentia imitabilis nulli».

> Non avevo ancora letto le opere dei Padri — egli dirà in una lettera della vecchiaia —, perché ero accecato dall'errore e gonfio dell'orgoglio della giovinezza. Nulla mi piaceva, salvo Cicerone, soprattutto da quando avevo letto le *Instituzioni oratorie* di Quintiliano, nel punto in cui egli dice — è il senso della frase, anche se non ho il libro sott'occhio e non mi ricordo i termini — che si può ben presagire di se stessi se si ama molto Cicerone.

Infatti, la massa delle sue opere letterarie è quella di uno scrittore latino. L'edizione del 1554 contiene 1375 pagine di opere latine oggi raramente lette, ivi comprese dodici *Egloghe* ed un poema epico in nove canti (*Africa*), contro 76 pagine di poesia immortale in lingua volgare, di cui non si può pensare che egli ignorasse il valore, ma sulla quale egli contava meno che sul suo poema *Africa* per immortalare il suo nome.

Questo è il fatto da cui bisogna partire per capire l'uomo che restituí all'Occidente le belle lettere dimenticate: Petrarca è un musicista; è attraverso l'orecchio infinitamente delicato di questo artista che l'eloquenza romana l'ha conquistato e che egli ne è diventato discepolo. In primo luogo egli è stato questo, e dal 1312 al 1333 pare che non sia stato niente altro. Tutto il suo programma di vita si esprime allora in questo titolo assolutamente classico di una delle sue lettere giovanili: «Eloquentiam animique aequitatem caeteris rebus anteponendam».

Un secondo aspetto di Petrarca incomincia a comparire quando egli raggiunge i 29 anni di età. Se è esatto, come egli stesso dice, che ha visto Laura per la prima volta il 6 aprile 1327, all'età di 23 anni, allora egli l'amava già da sei anni, di quell'amore che egli non doveva mai cessare di cantare. Amore di cui si sa con certezza che era senza speranza di corresponsione, non perché Petrarca non abbia tentato di ottenerla, ma perché gli fu inesorabilmente rifiutata. Il poeta cercò altrove ciò che Laura gli rifiutava, e cadde in una sregolatezza di costumi di cui soffrí, contro cui lottò senza posa, e che finí col correggere. La lotta fu lunga, dato che durò diciassette anni, ma Petrarca non la condusse piú da solo a partire dal giorno in cui uno dei suoi amici gli regalò un esemplare delle *Confessioni* di sant'Agostino. Petrarca lo lesse, l'amò, e sotto l'influenza di Agostino finí col guarire del suo male. Questo incontro di Petrarca e di Agostino sembra datarsi intorno al 1333.

L'influenza di Agostino su Petrarca fu complessa. La lettura delle *Confessioni* fece per lui, in primo luogo, ciò che per Agostino avevano fatto i Sermoni di Ambrogio: lo abituò al latino ruvido delle Scritture. Certo, il suo gusto ciceroniano continuò ad essere ferito, ma, come la musica di Cicerone già l'aveva condotto a goderne il significato, il significato delle Scritture lo abituò, questa volta, a tollerarne le dissonanze: i miei occhi, almeno, dirà piú tardi, volevano leggere ciò che le mie orecchie ancora rifiutavano di ascoltare. Nella lettera *Posteritati suae*, Petrarca afferma che le *Confessioni* furono per lui la porta d'accesso a tutta la letteratura sacra. Ma, se questo purista ebbe qualche difficoltà a tollerare il

latino delle Scritture, egli non ebbe che piacere nel leggere quello di Agostino. La bellezza dello stile di questo Padre cambiò il suo cuore e lo ricondusse verso Dio. C'è di che sorprendersi? L'eloquenza delle *Confessioni* fece altrettanto per convertire Petrarca quanto aveva fatto quella dell'*Hortensius* di Cicerone per convertire Agostino. Il rilievo è di Petrarca stesso, che qui ci rinvia al III libro delle *Confessioni*. Infatti Agostino divenne per lui un amico; egli lo portava con sé in viaggio, l'aveva ancora sottomano nel 1336, il giorno di quell'ascensione al Monte Ventoso che una delle sue piú celebri lettere riporta, e che segna una delle tappe decisive verso la sua guarigione morale. Sette anni di sforzi ancora lo separavano dal raggiungimento della meta, ma niente ormai poteva impedirgli di giungervi.

Il fatto è che Agostino era proprio la guida di cui Petrarca aveva bisogno: egli scriveva in latino meglio dello stesso Petrarca, Petrarca non poteva quindi che rispettarlo; era un santo, Petrarca poteva quindi confidargli la cura della sua anima; questo santo aveva sofferto delle stesse sregolatezze del Petrarca e poteva quindi comprenderlo, egli ne era guarito, e quindi poteva guarirlo. Leggendo le *Confessioni*, Petrarca aveva l'impressione di leggere la propria storia (« legere arbitror, non alienam, sed propriae meae peregrinationis historiam »), e per questo la sua conversione finale fece di lui un altro Agostino: « transformatus sum in alterum Augustinum ». Bisogna soppesare queste formule di Petrarca stesso per ben comprendere l'intimità della simbiosi spirituale che fin d'allora unisce il latinista del XIV secolo al vescovo di Ippona. Petrarca è ridiventato cristiano per l'eloquenza di Agostino.

Questi fondamentali accordi si arricchivano di un altro accordo piú sottile, di cui però sono incalcolabili le ripercussioni sulla storia della cultura occidentale: Agostino fu sempre per Petrarca il santo che non aveva mai tradito Cicerone. Si poteva quindi essere cristiani, ed esserlo fino alla piú sublime santità, senza credersi costretti ad abbandonare i classici. Quale consolazione! Infatti il suo amico Giovanni Colonna lo canzonava perché pretendeva di amare Agostino, lui che non poteva distaccarsi da Cicerone, né da Virgilio, e Petrarca ebbe quest'eccellente risposta: « Perché dovrei distaccarmene

quando vedo lo stesso Agostino attaccarvisi? » (« Quid autem inde diveller, ubi ipsum Augustinum inhaerentem video? »). Gli umanisti del XIV secolo, Erasmo, per esempio, si rifanno piuttosto a Gerolamo, e ci si meraviglia un poco che Petrarca gli abbia preferito Agostino. Ma Gerolamo ha rinnegato gli Antichi, e Petrarca non glielo ha mai completamente perdonato. Agostino no, non ha mai commesso questo delitto contro le Lettere. Egli non avrebbe mai sognato, come Gerolamo, di essere trascinato davanti al tribunale di Dio e castigato per il troppo suo amore per gli Antichi. Agostino sa ciò che deve a Cicerone, e lo riconosce con gratitudine, come riconosce pubblicamente il suo debito verso Platone e i suoi discepoli. Quale umiltà nello splendore di quest'uomo! Ma anche quanto splendore in questa umiltà! Dal giorno in cui Petrarca ebbe da questo esempio la garanzia che un cristiano poteva amare Platone, Cicerone e Virgilio, egli aveva trovato il suo equilibrio, ma il XIV secolo ritrovava al tempo stesso la cultura latina dei Padri e ritornava, nella persona di Petrarca, alla *doctrina christiana* di sant'Agostino.

Questa storia, in ciò che ha di essenziale, è l'avventura assolutamente personale di un uomo che cerca la sua strada, e la trova, senza preoccuparsi di quelle che seguivano i suoi contemporanei, per differenti che esse fossero. Petrarca, in primo luogo, non ha conosciuto la scolastica, né sofferto della sua aridità, né reagito contro di essa; egli s'è formato al di fuori di essa, esattamente come se non fosse mai esistita. Egli tuttavia la minacciava, per il solo fatto di essere Petrarca. Ritrovare nel XIV secolo la cultura preconizzata nel XII da Giovanni di Salisbury, significava voltare le spalle alla cultura scolastica del XIII secolo, e piú la gloria letteraria di Petrarca cresceva con gli anni, piú diventava inevitabile che lo si sapesse. Tra questo « vir doctissimus sed et eloquentissimus » che si rifaceva ad Agostino e i « viri doctissimi », ma non « eloquentissimi » che popolavano le scuole, s'imponeva la scelta, in virtú della sola forza dell'esempio e senza nemmeno che Petrarca dovesse dar battaglia per il ritorno degli Antichi.

Egli, d'altronde, non l'ha mai fatto. Non uno solo degli scritti di Petrarca ha per oggetto il confronto dogmatico di questi due tipi di cultura e l'eliminazione di uno a vantaggio

dell'altro, ma egli s'era fatto una opinione propria e non si tirava indietro per esprimerla. Nessuna obiezione contro la dialettica, arte in sé eccellente, stimata dagli Antichi, e del resto un'arte liberale tra quelle che Cicerone raccomandava come i gradini che bisogna salire per raggiungere il vertice della filosofia. La dialettica risveglia l'intelletto, mostra la via che conduce al vero, insegna ad evitare i sofismi, e quand'anche non servisse a nient'altro, essa dà prontezza e sottigliezza nella discussione. Passiamo quindi attraverso la dialettica, senza fermarci ad essa, e non dimentichiamo il fine del viaggio per gli svaghi della strada. Coloro che commettono questo errore sono quei vecchi bambini biasimati da Seneca. Niente è piú vergognoso di un vecchio che impara a leggere, dice questo filosofo, ed aggiungiamo, niente è piú laido di un vecchio dialettico. È a torto, d'altronde, che queste persone si rifanno ad Aristotele, perché esse si accontentano di parlare, mentre Aristotele, dopo aver parlato, scriveva. Ma il torto maggiore dei dialettici è di essere troppi. Ce n'era un'armata in Inghilterra, ed eccoli sbarcati in Sicilia. Né Cariddi né Scilla hanno potuto arrestarli. Sarà un fenomeno proprio delle isole? La Sicilia aveva dei Ciclopi e dei tiranni, ed eccola infestare dai dialettici, non solo ignoranti, ma pazzi che sprizzano come formiche nere da non si sa che tronco marcio e devastano i campi del vero sapere. Davanti a questa armata straniera il cuore italiano di Petrarca si ribella, perché questi Sassoni mettono in pericolo la stessa cultura latina, ma si vedrà che egli se ne preoccupava anche nel suo cuore di cristiano.

Petrarca ha visto benissimo, e spesso denunciato, il pericolo che da questa cultura puramente dialettica veniva alla fede cristiana, soprattutto dal momento in cui si è abbandonato lo studio dei Padri. In una lettera della vecchiaia indirizzata a Boccaccio, egli si lamentava di certi chierici che trattano Ambrogio, Agostino e Gerolamo come persone piú ricche di parole che di sapere (« multiloquos magis quam multiscios appellant »). Agostino, essi dicono, ha visto molto, ma ha saputo poco. Altri andavano ancora piú lontano; ma nulla può sostituire la testimonianza di Petrarca stesso. Il vecchio poeta ha avuto l'imprudenza di citare la Bibbia nella

discussione, ed il suo interlocutore replica: « Tenetevi i vostri dottori da poco, voi e la Chiesa! Io so bene chi seguire e so a chi credere (*scio cui credidi*). — Voi parlate come l'Apostolo, gli dissi, magari credeste come Dio! — Il vostro Apostolo, egli risponde, non era capace che di seminar parole, ed era un pazzo ». E poiché Petrarca lo complimentava con ironia di conoscere bene gli insulti già rivolti a Paolo dai suoi avversari,

questo fetido essere si mise a ridere: E voi, dice, siate dunque buon cristiano, ma io non credo nulla di tutto ciò. Il vostro Paolo, il vostro Agostino e tutti gli altri che voi vantate non furono che dei grandi chiacchieroni. Io vorrei che voi foste capaci di affrontare la lettura di Averroè per vedere di quanto egli superi tutti i vostri buffoni.

Al che Petrarca, indignato, lo mise alla porta non senza rimpiangere che né inquisizione né prigione possano mai impedire a persone simili di insultare Cristo.

Il *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia* di Petrarca racconta nei particolati una disputa analoga tra il poeta e tre uomini che giurano soltanto su Aristotele e disprezzano Cristo per quell'illetterato che era. Per parte sua, Petrarca, se ammira Cicerone per la sua eloquenza, solo Cristo gli è maestro in materia di religione. Ma Cicerone, grande oratore nelle sue prime opere, non si è forse mostrato grande filosofo nelle ultime, e filosofo molto vicino al Cristianesimo per aver posto Agostino sulla via che conduce alla Chiesa? Perché, infine, è un fatto, e lo stesso Agostino lo afferma, la Chiesa deve in parte all'*Hortensius* quel grande santo che fu Agostino. E come stupirsene? Cicerone sapeva bene che la vera filosofia non è una dialettica verbale, ma l'amore della sapienza, e dal momento che si sa che la vera sapienza è la religione, ogni invito di Cicerone a varcare la sapienza invita con ciò stesso a cercare la religione.

La filosofia non annuncia la sapienza, scrive Petrarca nel suo *De remediis utriusque fortunae*, ma l'amore della sapienza; chiunque la desideri l'ottiene quindi a forza di amarla. Questa non è una cosa faticosa e difficile, checché ne pensino alcuni. Sia vero il tuo amore e vera la sapienza che tu ami, sarai un vero filosofo. Ma questa vera sapienza possono comprenderla ed amarla soltanto le anime purificate e pie.

Questo, del resto, è il significato del detto: sapienza è pietà. Per aver disprezzato o ignorato questa parola, i vostri filosofi, come ho appena detto dei teologi, sono ridotti ad una dialettica verbale e vuota.

Lo stesso Petrarca, qui, non procede da dialettico, ma da oratore. Ricordiamoci tuttavia che il successo delle sue opere fu immenso e chiediamoci quali temi esse mettessero o rimettessero in circolazione. Vi si troverà il fondo comune di idee che i letterati italiani avrebbero sfruttato a sazietà nel corso dei due secoli successivi. Restaurare nella pienezza dei suoi diritti la cultura dei Padri, cioè gli studi classici ai quali la Chiesa deve Agostino, Ambrogio, Gerolamo e tanti altri; rimettere la dialettica al suo posto tra le arti liberali; stare attenti che abbandonare i Padri significa lasciare campo libero all'averroismo e all'empietà che ne deriva; avvertire i teologi che, riducendo la loro scienza alla dialettica, essi la rovinano come sapienza; ricordare loro, in caso di necessità, che, se vogliono una filosofia, Agostino non raccomanda loro quella di Aristotele, ma quella di Platone: e chi d'altronde si è mai sognato di rifiutargli il primo posto, « nisi insanum et clamorosum scholasticorum vulgus? ». Si ascolti Platone parlare di Dio e dell'immortalità dell'anima, non lo si sentirà « quasi philosophum loquentem, sed apostolum ». Distogliamoci da una teologia che non solo parla senza eloquenza, « neglectis principibus eloquii », ma per non dire nulla, e rimettiamo alla fede, alla semplice pietà, la cura di condurci alla sapienza: « Pietas est sapientia ». Ripetute cento volte da Petrarca, e col talento che gli si riconosce, queste idee non potevano mancare di diffondere ovunque le nuove teologie che ancora incontravano qualche resistenza e preparare la rivolta aperta che ben presto si sarebbe vista scoppiare. Tutto era già pronto per essa, non mancava nulla, nemmeno un programma. Che lo stesso Petrarca non abbia giudicato necessario di inventarne uno è piú che naturale, perché questo programma esisteva già; non c'era che da riprenderlo. Interrogato su ciò che un teologo deve sapere, oltre alla Scrittura, per insegnare la teologia, Petrarca rinviava semplicemente al II libro del *De doctrina christiana* di sant'Agostino.

Salvo la divertita indignazione di Petrarca alla vista dei

dialettici anglosassoni che invadono la Sicilia, tutti questi temi erano immediatamente universalizzabili nell'Europa colta del XIV secolo, e non ce n'è uno, infatti, che essa non abbia accolto. Sotto un altro aspetto, invece, la sua ribellione si presentava fondamentalmente come locale, e come la rivendicazione dei diritti d'una cultura essenzialmente italiana da parte di un italiano, contro un tipo di cultura che l'Italia non poteva in nessun modo accettare. Quando egli dice « ego vir italicus », Petrarca sa esattamente quali sono i suoi compatrioti e gli stranieri. La linea di divisione che separa gli uni dagli altri risale per lui molto lontano nel passato, ed il senso che egli ha di essere dalla parte giusta gli dà dei diritti di cui intende fare uso. Se visita Roma, ha la coscienza di goderne piú di quanto mai abbia fatto Seneca, perché Seneca non era che uno spagnolo, ma lui, Petrarca, è un italiano. Dagli studi di diritto incominciati a Bologna, senza entusiasmo del resto, pare che Petrarca abbia ricordato solo i due testi che gli permettevano di collocare esattamente i non italiani all'unico posto che loro conviene. Un primo testo di Salviano (Digesto, I 4, 32 pr.) dichiara che gli altri popoli devono seguire la legge di Roma, non Roma le leggi degli altri popoli. Al che Giustiniano osserva (*Codice Giustinianeo*, I 17) che, per Roma, « non bisogna intendere soltanto la Roma antica, ma anche la nostra regale che grazie a Dio fu fondata sotto auspici migliori ». Il secondo testo, preso dalla Prefazione del Codice di Giustiniano, afferma che le armi e la legge, che un tempo hanno posto i Romani alla testa dei popoli, ve li conserveranno, con l'aiuto di Dio, eternamente nell'avvenire. Da una parte, dice continuamente Petrarca, gli Italiani, dall'altra i Barbari. Gli Spagnoli sono dunque dei Barbari e anche, e soprattutto, i Francesi.

La lettera in cui Petrarca si congratula con Urbano V perché ha riportato il Papato dalla Francia a Roma incomincia con tutta naturalezza con le parole del Salmo: *In exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro.* Diamo a quest'ultimo termine il suo senso proprio; qui non è una figura, o solo un insulto; è un fatto. A Giovanni di Hesdin che se ne indigna, Petrarca fa osservare che nemmeno lui può farci nulla. Che i Francesi trovino in se stessi tutte le qualità del

mondo, com'è loro costume, può darsi, ma vero o falso, questo non ha a che vedere con il problema: « caeterum opinentur ut libet, barbari tamen sunt ». Tutti gli storici e i geografi sono d'accordo su ciò. Concediamo ai Francesi di essere i piú addomesticati dei barbari (« Barbarorum omnium mitiores »), nondimeno essi sono dei barbari poiché non sono italiani.

Questo tema storico non ha origine da Petrarca. Fin dal secolo XI, nel suo *Liber de vita christiana*, l'italiano Bonizone si era servito liberamente del termine *barbarus* ogni volta che aveva voluto indicare il carattere non civilizzato dei popoli diversi da quello italiano. All'inizio del VII libro di quest'opera, Bonizone malediceva tutti coloro che pretendevano di sottrarsi al giogo imperiale di Roma e deplorava di vedere la Città, sottomessa ai barbari, rinunciare all'uso delle proprie leggi: « Barbaris tamen Roma servit et suis non utitur legibus ». Questa opposizione giuridica e politica s'è estesa in Petrarca all'ambito del sapere e, in questa nuova forma, ha esercitato un'influenza duratura sulla storia della cultura occidentale dal XIV al XVI secolo. Barbaro o italiano, questi erano per lui i due soli tipi di cultura tra i quali allora si potesse esitare. L'argomento piú forte contro questo impiego del termine « barbaro » era, evidentemente, l'Università di Parigi e la tradizione intellettuale piú volte secolare di cui essa era la conseguenza storica e come la pienezza suprema. Tuttavia, obietta Petrarca, di che cosa hanno da vantarsi i Francesi? Il solo loro grande dottore cristiano è Ilario di Poitiers, né Ambrogio, né Agostino, né Cipriano erano francesi, Ugo di san Vittore era sassone. È vero che era, quindi, un barbaro anche lui, ma non si pretende che tutti i barbari siano Francesi, si dice soltanto che tutti i Francesi sono dei barbari, il che è completamente diverso. Benissimo, si dice, gli uomini di studio non sono francesi, ma lo *studium* lo è, visto che è a Parigi. Sia pure, concede a sua volta il Petrarca, ammettiamo che chiunque abbia studiato a Parigi sia francese. Si può dolersene, ma è cosí. Detto questo, resta il fatto che quasi tutti questi francesi sono degli stranieri. Da che paese vengono Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano? Quando mai un francese ha scritto

un libro come l'*Etica* di Aristotele? Un Italiano può almeno vantarsi che un altro Italiano abbia scritto il *De legibus*, gli *Academicorum libri* e quell'*Hortensius* da cui Agostino dice di aver tratto un cosí grande profitto, ciò che non ha mai detto di un libro di Aristotele. Quando Roma aveva Varrone, la Francia non aveva che i Druidi, e tutto ciò che essa ancora ha si riduce al rumore di via di Fouarre («fragosus straminum vicus»). Insomma, il solo sapere che valga è il sapere italiano.

Si vede qui precisarsi la posizione personale di Petrarca. Questo nazionalismo della cultura apre un'era nuova ed annuncia la fine dell'universalismo medievale, che era poi quello della stessa Chiesa cattolica. Dante era ancora sull'altro versante, egli che rifiutava, nel *De vulgari eloquentia*, di tradire la verità per amore della sua patria e di sostenere, contro il buon senso, che Adamo parlasse fiorentino nel Paradiso terrestre: il mondo è la nostra patria, egli proclama fieramente, come il mare lo è dei pesci, anche se noi abbiamo bevuto l'acqua dell'Arno prima di avere i denti. A questo «nos autem cui mundus est patria velut piscibus aequor» si oppone puntualmente la divisione petrarchesca del mondo in Italiani e Barbari, con tutte le conseguenze che essa comporta. Prima, e forse la piú importante, è la condanna senza appello dell'interludio barbaro che costituisce per lui tutta la storia dello *studium* di Parigi dopo la sua fondazione da parte del barbaro Alcuino fino ai barbari o agli italiani barbarizzati che continuano ad insegnarvi nel XIV secolo. Questo immenso sforzo intellettuale, già sei volte secolare, Petrarca lo mette semplicemente tra parentesi, per chiudere definitivamente la storia di un errore che è durato anche troppo. Una volta compiuto questo sommario dissodamento, la strada del vero sapere ritorna libera. Ed essa va dall'Italia in Italia, attraverso l'Italia, perché è la via regia che, disdegnando le deviazioni della falsa cultura dei Barbari, conduce da Cicerone a Petrarca passando per i maestri dell'eloquenza cristiana, Cipriano, Ambrogio, Gerolamo, Agostino.

Ha veramente sperato Petrarca che molti prendessero con lui questa via? non si può dirlo. Indubbiamente egli ha esitato tra la speranza e lo scoraggiamento. In una celebre frase

delle *Res memorandae* (I 2, art. « Plinius Secundus »), troppo spesso commentata fuori del suo contesto, Petrarca si è rappresentato come « posto sulla frontiera di due popoli e mirante contemporaneamente indietro ed avanti ». I popoli, che l'*Hermes bifrons* che custodisce i loro confini contemporaneamente scopre, hanno ricevuto molti nomi. S'è detto che, quel giorno, in un accesso d'improvvisa chiaroveggenza, Petrarca aveva visto se stesso tra il popolo del Medioevo e quello del Rinascimento, al limite di un passato morto e di un avvenire vivente. Dietro a lui, gli illustri autori dell'Antichità e le generazioni felici che furono colmate delle loro opere, poi quelle la cui negligenza intollerabile lasciò perire i preziosi *codices* elaborati per loro a prezzo di tante veglie: essi stessi sterili, questi uomini non sono stati capaci di conservare almeno una eredità cosí preziosa per trasmetterla alla posterità; davanti a lui il popolo di coloro che non avranno piú niente da leggere se, come si può temere, tutti i capolavori del passato finiscono col perdersi. Tra i due popoli sta Petrarca, al confine di coloro che ancora sanno qualcosa e dell'immenso popolo che ben presto non saprà piú nulla. « Si, ut auguror, res eunt », scrive Petrarca. Infatti le cose vanno male. Da Cicerone ai Padri, e fino allo stesso Boezio, scorre il fiume maestoso della cultura antica ereditata da Roma. Improvvisamente, nel IX secolo, compare l'impero franco di Carlomagno. Questi illetterati, che parlano di « translatio studii » come se il sapere latino avesse bruscamente disertato Roma per emigrare a Parigi, scrivono una lingua che essi chiamano latino, ma che non è che un gergo barbaro, incomprensibile a Cicerone come ai Padri; tutto vi viene perduto, l'eloquenza, e con lei la sapienza da cui essa è inseparabile, questo studio, di tutti il piú alto e il piú nobile, o che almeno sarebbe tale se la nostra vanità corruttrice non avesse cambiato la teologia in dialettica (« omnium nobilissimum ac sacratissimum studium... nisi illud vanitas nostra corrumpens jam de theologia dialecticam effecisset »). Nella lotta che ha condotto senza tregua contro questi corruttori della cultura romana, Petrarca ha dovuto talvolta sperare nel ritorno dei Padri e dell'eloquenza latina, ma il giorno in cui vide se stesso alla frontiera dei due popoli, non è il popolo del Ri-

nascimento, ma quello dei Barbari che egli vedeva guardando davanti a sé.

Quali che siano stati i diversi stati d'animo del Petrarca, e anche se si ammette che egli abbia sperato nel trionfo delle sue idee, la sua distinzione radicale tra l'eloquenza italiana e la barbarie dei dialettici di Parigi conserva tutto il suo significato, e se ne conosce a sufficienza la fortuna. Il tema storico ben noto della « barbarie del Medioevo » trova qui la sua origine. La storia ha finito con l'adottare il punto di vista di un italiano del XIV secolo sulla cultura occidentale dei cinque secoli precedenti. « Sumus enim non Graeci, non barbari, sed Itali et Latini », dichiarava Petrarca, e certo non si negherà che egli avesse il diritto di dirlo. Ma che cosa saranno, piú avanti, Erasmo, Grocyn, e Budè, se non altrettanti barbari? Bisognerà quindi che essi modifichino il significato del termine. Quando le idee di Petrarca troveranno degli adepti fuori d'Italia, l'antitesi tra il barbaro e l'italiano dovrà necessariamente allargarsi. Non sarà piú la nascita, ma la cultura, che separerà i due gruppi. Da una parte, i sostenitori della barbarie scolastica disprezzata da Petrarca, dall'altra parte, tutti gli amici dell'eloquenza latina e delle lettere finalmente ritrovate. È cosí che « scolastica » e « barbarie » sono diventati termini sinonimi. Alla storia della cultura non resta che da finire quest'opera identificando « scolastica » e « Medioevo » come se, da Alcuino a Petrarca, le scuole non fossero state popolate che da dialettici nemici delle lettere. Petrarca si batteva per una causa, e si capisce senza sforzo che egli si sia servito di argomenti massicci per difenderla; ma la storia ha dei doveri diversi: sarebbe forse ora che essa si abituasse, qui, a delle distinzioni.

Che Petrarca abbia o no sperato in un loro felice avvenire, le idee fondamentali avevano il tempo a loro favore, ed hanno trovato subito in Italia dei sostenitori risoluti. La lotta che egli aveva incominciato non è però proseguita sullo stesso terreno. La rivolta dell'Italia contro i barbari non poteva certo proseguire in eterno, tanto piú che i barbari stessi accoglievano di buon grado la cultura tradizionale di Roma. Colpita da anatema da parte del Petrarca, l'Università di Parigi aveva come rettore uno dei suoi compatrioti ed amici,

Roberto de' Bardi, e lo invitava a venire a Parigi per riceververvi la corona dei poeti. La lotta impegnata da Petrarca si prolungò in Italia su di un terreno limitrofo, ma distinto dal precedente, che egli stesso, del resto, aveva già toccato. In Francia le lettere avevano sofferto dal trionfo della dialettica; in Italia esse erano esposte all'ostilità dei monaci che si volgevano principalmente contro la poesia classica in nome di principi puramente religiosi. Virgilio, Orazio e Ovidio rappresentavano per loro il paganesimo stesso che il Cristianesimo voleva abolire, atteggiamento in ritardo di duecento anni su quello di Bernardo di Chartres, ma che nondimeno poneva un problema attuale per Petrarca e per i suoi contemporanei. Per fortuna, era quella una storia vecchissima. La lettera di san Gerolamo a Magno indicava una posizione inespugnabile, i cui vantaggi i difensori della poesia fecero presto a riconoscere, e che si affrettarono ad occupare.

Fin dall'inizio del XIV secolo, Albertino Mussato (morto nel 1329) ingaggiò un'aspra controversia con il domenicano Giovanni da Mantova che accusava i poeti classici di contraddire la teologia cristiana; al che Mussato risponde che la poesia classica non è che un'altra forma della filosofia, o, meglio ancora, la forma primitiva della conoscenza teologica proposta per la prima volta agli uomini sotto il velo dell'allegoria. È su questo terreno che sta per svilupparsi la lotta piú accanita, in Italia, tra gli amici delle lettere e i teologi. Dopo Mussato, Petrarca difende la stessa posizione in una delle sue lettere (*Rerum familiarium*, X 4), dove sostiene che la teologia non è che una poesia di cui Dio è l'oggetto (« parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo »). Non è forse la Sacra Scrittura un libro pieno di poemi in cui gli autori sacri si sono serviti di tutti i metri possibili? Mosè, Giobbe, Salomone, Geremia sono dei poeti, e ancor piú Davide, che a buon diritto si chiamerà il Poeta cristiano. Dopo Petrarca, Boccaccio (1313-1375) riprende e sviluppa a sua volta a lungo il medesimo tema, nel libro XIV del suo *De genealogiis deorum gentilium*. In questa parte della sua opera, che è posteriore al 1366, Boccaccio paragona la Scrittura alla poesia, non solo perché essa si serve di immagini, metafore, parabole, che sono dei modi poetici di espressione, ma perché

essa nasconde costantemente il suo profondo significato sotto il significato letterale del testo. Anch'essa è quindi una « funzione poetica ». Gli « ipocriti religiosi » che condannano la poesia classica come contraria alla religione non capiscono che la poesia è anch'essa un sapere, una conoscenza, una verità. Nata con Mosè, essa fu praticata costantemente da Gesú Cristo nel suo Vangelo. È vero che i poeti classici spesso hanno mentito, ma senza volerlo né saperlo. Era colpa loro se non avevano ricevuto la rivelazione di Cristo?

Lo stesso tema è ripreso a sazietà nell'Epistolario di un amico ad ammiratore di Boccaccio e di Petrarca, il Cancelliere di Firenze Coluccio Salutati (1330-1406). Una prima volta, nel 1378, egli deve difendere Virgilio contro il suo amico Zonarini, di Bologna, che dava di mentitori a Virgilio e a tutti gli antichi poeti. Se si rifiuta di leggere Virgilio perché era profano, osserva Salutati, perché si legge Aristotele? È certo d'altronde che i Padri erano nutriti di classici. Cicerone è la fonte della loro eloquenza, ed essi lo dichiarano « Lege Augustinum De Doctrina Christiana, ubi rhetoricam attingere videtur; certe Ciceronicam traditionem apud tantum virum invenies repetitam ». Nel 1397 il capitano di ventura Carlo Malatesta s'impadronisce di Mantova e fa buttare nel Mincio una statua innalzata a Virgilio dai suoi compatrioti. Pier Paolo Vergerio scrive una lettera di protesta contro quest'atto di vandalismo e, per parte sua, il Salutati se ne indigna: questo soldato, nemico delle lettere, ha contro di lui tutti i Padri della Chiesa, Gerolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio, Bernardo di Chiaravalle. Come si leggerà il *De Civitate Dei*, specialmente i primi libri dove abbondano le citazioni di Virgilio, se non si capiscono piú i poeti? È troppo vero, del resto, che non li si capisce piú. Molti rinomati teologi sono costretti a farsi tradurre questi testi da giovani studenti di grammatica dei quali essi dovrebbero essere i professori. Finalmente, se si condanna la poesia, si condanna tutto l'Antico Testamento, perché, benché le metafore dei poeti celino l'errore, mentre quelle della Bibbia celano la verità, tutti questi libri si servono parimenti di metafore e sono egualmente opere di poeti. Bisogna quindi rinunciare alla Scrittura, se si vuole proibire la poesia.

I capitani di ventura italiani del XIV secolo furono intransigenti su questo punto, perché, dopo aver protestato contro la violenza di Malatesta, Salutati dovette difendere i poeti contro un altro soldato, Giovanni di Samminiato. È vero che, a questo punto, Giovanni s'era fatto monaco. In una lettera del 15 settembre 1393, Salutati aveva dovuto anche quietare i rimorsi che Giovanni provava nel suo ritiro monastico. Egli si chiedeva se, quando ancora conduceva le sue bande armate in Lombardia, non avesse spinto talvolta le requisizioni militari ad un punto prossimo al saccheggio. Questo male è di tutti i tempi e Salutati aveva fatto del suo meglio per quietare la coscienza del suo amico. Senza dubbio per dimostrargli la sua riconoscenza, qualche anno piú tardi Giovanni avvertí Salutati del pericolo cui egli esponeva l'anima sua frequentando i poeti classici. Al che Salutati replicò una volta di piú che nulla piú della poesia assomiglia alla parola di Dio: « Nullum enim dicendi genus majus habet cum divinis eloquiis et ipsa divinitate commercium quam eloquentiam poetarum ». Se questa risposta di Salutati merita una menzione speciale, è perché essa contiene la confutazione piú ingegnosa possibile dell'argomento classico dei nemici delle lettere: voi adducete Gerolamo in vostro favore, ma sapete bene che egli fu flagellato davanti al tribunale di Dio per aver troppo letto i poeti. È vero, dichiara Salutati, ma questo che cosa prova? Dio non voleva che Gerolamo leggesse i poeti perché voleva vederlo passare tutta la vita a tradurre la Bibbia: lo fece quindi flagellare per richiamarlo all'ordine; ma Dio voleva che Agostino costruisse questa Città di Dio della quale molte pietre sono prese dagli autori classici: per questo non lo si è mai visto proibirne la lettura ad Agostino. Ridotto al silenzio per un po' di tempo, Giovanni ritorna alla carica nel 1406, in una lettera ad un giovane amico del Salutati e dei poeti, Angelo Corbinelli, ma lo stesso Salutati replicò, il 26 marzo dello stesso anno, con una lunga lettera, vera difesa della poesia, in cui si sente lo sforzo, rarissimo in questi amici dell'eloquenza, di dimostrare piuttosto che di persuadere. Salutati si serve molto dell'autorità di Agostino (*De Civitate Dei*, XVIII 14) per stabilire che i primi poeti furono dei teologi, e della risposta

di Girolamo a Magno (*Epist.* 70; P. L., t. XXII, col. 664-668). In questo testo, vero arsenale di argomenti aperto agli amici dei poeti, Gerolamo affermava la sua decisione di fare della sapienza di questo mondo una prigioniera di Cristo, « propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem », la stessa formula che aveva già ripreso Abelardo. Osserviamo, d'altronde, l'arrivo di un nuovo rinforzo, il trattato di san Basilio sul modo di servirsi degli autori profani, tradotto in latino tra il 1398 e il 1404 da Leonardo Bruni Aretino.

Si vede che la battaglia ha cambiato un po' terreno. La dialettica e la teologia scolastica non occupano, in Italia, un posto tale da mettere in pericolo lo studio delle lettere. Lo spirito che le minaccia è piuttosto quello di Pier Damiani e di Savonarola, e ciò a cui esso innanzitutto mira è la seducente bellezza dei poeti pagani. Per parte sua, Salutati vede benissimo che i due aspetti della questione sono legati ed egli stesso assicura di non aver fatto altro, per difendere ed illustrare la poesia, che riferirle tutto ciò che Cicerone diceva dell'eloquenza nel *De Oratore*, I 4, 20, e I 16, 70. Niente di piú legittimo poiché, come ha detto lo stesso Cicerone, « finitimus est oratori poeta », non essendo il poeta che un oratore un po' piú rigoroso nel suo ritmo ed un po' piú libero nella scelta delle parole. Del resto, è a questo titolo che Salutati ammira Petrarca: « Iudicavi semper eum hominem eloquentissimum et virum doctissimum ». Per Salutati come per Petrarca, l'eloquenza resta la forma piú nobile dell'umano sapere, ma, a differenza di Petrarca, Salutati non ignora né disprezza gli sforzi dei secoli precedenti per conservarla. L'amore della patria non si corrompe in lui in nazionalismo. Salutati sa che l'*eruditio* è sopravvissuta fino ai tempi di Bernardo di Chiaravalle e di Pietro di Blois, per le donne come per gli uomini (*Epistolario*, I 4); questa erudizione si è poi quasi completamente perduta, ma troppo di recente perché non sia possibile restaurarla. Salutati conosce e loda i poemi di Ildeberto di Lavardin (I 8); cerca una copia dell'epistolario di Eloisa ed Abelardo e sembra averla ottenuta (I 20). Senza dubbio Ivo di Chartres, Bernardo di Chiaravalle, Ildeberto di Lavardin, Pietro di Blois, Pietro Abelardo, Giovanni di Salisbury non si possono paragonare agli Antichi, e nem-

meno ai Padri (« non decet tamen ipsos priscis vel mediis dictatoribus comparare »): dopo l'età dei Padri, l'eloquenza è evidentemente degenerata, e i *medii dictatores* sono ancora piú lontani dagli Antichi, nel loro stile, di quanto non lo siano nel tempo (I 9); ma l'eloquenza italiana compensa l'abbassamento dell'eloquenza latina. C'è Boccaccio, c'è Petrarca, e soprattutto c'è Dante, questo grande poeta al quale nessun altro può paragonarsi in scienza e genio, non soltanto tra i moderni, ma anche tra gli Antichi.

L'opposizione teologica alle Belle Lettere in Italia, verso la fine del XIV secolo, s'esprime chiaramente nel *Lucula noctis* del domenicano Giovanni Dominici. L'autore è un predicatore di fama, e anche un professore di teologia, che però si accontenta di commentare, a Firenze, l'Antico Testamento e le Lettere di san Paolo. Il suo scritto *Lucula noctis* è in pura lingua latina scolastica in forma di una vasta *Quaestio disputata*, di cui i primi dodici capitoli proporrebbero le obiezioni, i capitoli da tredici a diciassette le soluzioni, e i capitoli da diciotto a quarantadue le risposte alle obiezioni. Niente di piú chiaro e di piú semplice della sua posizione. È quella di un monaco che non conosce altro problema che quello della salvezza: tutto ciò che non è necessario alla salvezza la ostacola; ora, x non è necessario alla salvezza, quindi x la ostacola. Infatti, ogni essere tende verso il suo ultimo fine e la sua felicità, ma la maggior parte degli uomini sbaglia strada, mentre il Cristiano procede diritto, con la carità. Cosí, la vita cristiana è la vita perfetta: « vita Christianorum est vita perfecta ». Tutto ciò che vi si introduce dall'esterno non può che rovinarne la perfezione, e poiché gli scritti dei pagani sono tali, bisogna vietarsene la lettura. Niente indigna di piú Dominici della vista dei fanciulli e dei giovani che leggono « Cicerone, Virgilio, Omero, Aristotele e Seneca, chiedono loro del pane, e ritornano a mani vuote ». Non ci si stupisca di vedere poeti e filosofi citati alla rinfusa. Dominici conosce soltanto due categorie, cristiani o pagani: « Jam hic dico philosophiam, seu saeculares litteras voco, quas Ethnici sive saeculares homines ut communiter invenisse creduntur ». La sua opposizione globale al paganesimo raggiunge quindi la teologia scolastica assieme agli oratori ed

ai poeti. Quanto a lui, la sua « prima philosophia », che egli chiama tranquillamente « philosophia catholica », è semplicemente tratta dalla Bibbia. Senza dubbio, il *De doctrina christiana* di Agostino richiede che si scrivano i libri necessari alla spiegazione delle Sacre Scritture, ma giustamente da allora sono stati scritti, e non c'è piú che da leggerli. Abbiamo a nostra disposizione Boezio, Isidoro, Riccardo di san Vittore, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bartolomeo Anglico e l'immenso *Speculum* di Vincenzo di Beauvais. Abbiamo forse bisogno d'altro? Leggiamoli quindi, ma non senza aver prima letto la Bibbia, e ricordiamoci del noto verso: « latet anguis in herba ». Cosí, Dominici cita Virgilio solo per ricordarci che il Serpente veglia tra l'erba di san Tommaso d'Aquino. È evidente ch'egli è un uomo semplice, che sogna un mondo in cui, regnando la fede in tutte le anime, non ci sia piú bisogno né di poesia né di eloquenza; basterebbe conservare, allora, alcune parti delle arti liberali, e si potrebbe tranquillamente distruggere il resto: « reliqua omnis philosophia esse delenda ».

L'ostilità di Dominici contro le lettere e il sapere era quindi essenzialmente e fondamentalmente monastica. È quindi opportuno, ricordandolo, fissare questa caratteristica, perché la si incontra in molti altri oltre che in Dominici, se si vuol capire una delle ragioni profonde, ed indubbiamente la piú solida di tutte, dell'ostilità dei letterati del XVI secolo contro i monaci. È giusto che, identificando la vita cristiana con la vita monastica intesa nella sua forma piú rigorosa, certi teologi del Medioevo abbiano spinto la loro opposizione alla cultura secolare fino al punto di far diventare evidente che questa avrebbe ucciso quella. Erasmo e Rabelais sono stati spesso crudeli nella loro vittoria, ma non si può negare che l'esistenza stessa degli studi che essi amavano sia stata la posta della lotta che essi avevano appena vinto. Nondimeno, rispondendo a Dominici, il Salutati, che stava invecchiando, non ha mai abbandonato il tono di rispettosa e triste fermezza che egli aveva assunto in questa controversia. Egli si ricorda che Dominici è un prete ed un religioso, ed egli stesso detesta non meno del suo avversario gli errori di Platone, di Aristotele e del velenoso Averroè. « Nulla mi

piace», egli dice, «salvo il solo Gesú Cristo, e Gesú Cristo crocefisso per la salvezza di coloro che credono». Tuttavia ci sono i Padri e se la fede nella Scrittura fa a meno della scienza, l'interpretazione della Scrittura ne esige una molto estesa. «Io so», egli aggiunge, «che il solo nome di poesia è tanto odioso ai monaci da sembrare loro empio ed anche sacrilego», ma egli si ricorda del Cantico di Mosè, dei Salmi di Davide e del *Cantico dei Cantici*; gli ritornano in mente le parole di Cristo stesso.

E Gesú dice: Figli di Gerusalemme, non piangete su voi stessi e sui vostri figli; perché ecco che verranno dei giorni in cui si dirà: beate le donne sterili e le viscere che non hanno partorito e le mammelle che non hanno allattato! Allora gli uomini incominceranno a dire alle montagne: cadete su di noi, e alle colline: copriteci. Perché se si tratta cosí il legno verde, che si farà del legno secco? (*Luca*, XXIII 28-31).

La poesia di Nostro Signore Gesú Cristo, quella di Dio stesso, ecco il rifugio in cui il Salutati, invecchiando, posa la sua sicurezza. Nemmeno una volta egli rinuncia a chiamare Dominici «Venerabilis mi Joannes». Egli indubbiamente non vorrebbe che noi parlassimo diversamente del suo avversario; ma era lui ad aver ragione.

Petrarca era morto nel 1374, Salutati muore nel 1406, ma a quest'epoca la vittoria finale delle lettere è già certa, e i loro difensori non si contano piú. Basta leggere il *Paradiso degli Alberti* per accertarsene. Chiunque ne sia l'autore, Giovanni da Prato o un altro, l'ambiente fiorentino dal 1380 al 1400 che egli descrive è tutto popolato di scrittori e di artisti che vivono nella luce dell'Antichità. Vi si ritrova Salutati, amato e venerato da tutti, lo stilista e il pensatore i cui trattati, *De saeculo et religione*, *De fato et fortuna*, provano che questo letterato poteva tener testa a chiunque in una discussione teologica. L'organista cieco Francesco degli Organi, chiamato anche Francesco Landini (1325-1397), autore di un curioso poema latino pubblicato da Wesselofsky, in cui si vede Ockham difendersi con energia contro gli ignari che lo attaccavano in nome di Cicerone e di Seneca, come se Seneca e Cicerone avessero mai pensato di dir male della dialettica, maestra di tutte le arti! Non solo musicista, ma teo-

rico della musica, Landini rappresenta qui la cultura delle arti liberali. Dopo di lui il teologo Luigi Marsili (morto nel 1394), al quale Petrarca aveva chiesto, inutilmente del resto, di scrivere una confutazione di quel cane arrabbiato di Averroè. Marsili è un gran parlatore, capace di predicare o di parlare per delle ore nella chiesa dello Spirito Santo di Firenze o in casa di amici, citando testualmente Cicerone, Virgilio, Seneca e molti altri. Gli si rimproverò, in prosa e in versi, di aver insegnato la teologia ad un pubblico femminile. Autore di un trattato su *La miseria della condizione umana*, questo Marsili era egli stesso un agostiniano molto pio, reso piú insopportabile ai monaci del suo convento per la sua cultura letteraria. Fu necessario l'intervento della Signoria di Firenze, il 4 settembre 1388, con la minaccia di prendere la situazione in mano se non fossero finite le persecuzioni quotidiane di cui Marsili era vittima. La stessa situazione si ripeterà incessantemente in altri conventi fino al secolo XVI, e nasceranno molte amarezze da questi malintesi. Anche in questo caso si pensa a Rabelais, ad Erasmo, a tanti altri monaci per i quali l'atmosfera del convento diventerà irrespirabile, e se ne vede qui il motivo.

Vicino al Salutati che invecchia, compaiono già i giovani la cui opera darà lustro agli inizi del XV secolo. Al primo posto colui che fu educato sotto la guida di Salutati che egli chiamerà « Patrem suum » e « praeceptorem suum », Leonardo Bruni d'Arezzo (L. Bruni Aretino, 1369-1444). Se egli sa il greco, se ha approfondito gli autori latini, poeti, oratori e storici, « Colucii est opus ». Allievo del Crisolora per il greco egli si perfeziona da solo in questa lingua e traduce l'opuscolo di san Basilio *Ai giovani, sul modo di trarre profitto dalle Lettere greche*. Terminata prima del 1403, la traduzione era dedicata al Salutati. La ragione di questa scelta si potrebbe facilmente indovinare, ma il Bruni l'ha spiegata egli stesso nella Dedica della sua opera. È perché, di tutti gli scritti di Basilio, era quello che piú poteva favorire la causa di ciò che, tra iniziati, si chiamava *nostra studia* e, egli aggiunge, « l'ho fatto tanto piú volentieri in quanto desiderava dare scacco, con l'autorità di un grand'uomo, alla pigrizia ed alla perversità di coloro che disprezzano gli studi umanistici

(*studia humanitatis*) e pensano che si debba averli in orrore». Insomma, Basilio è l'Agostino dei Greci. Bruni tradusse successivamente numerose opere greche, in particolare la *vita di Marco Antonio* di Plutarco, la cui Prefazione contiene un'interessante comparazione della lingua latina e della lingua greca; il *Fedone*, il *Critone*, il *Gorgia*, una parte del *Fedro* e le *Lettere* di Platone; l'*Etica nicomachea* e la *Politica* di Aristotele infine, che egli sapeva già tradotte, ma voleva ritradurre in un latino migliore di quello di Guglielmo di Moerbeke. L'attacco cui si abbandonò, nella Prefazione della sua traduzione dell'*Etica*, contro il traduttore domenicano del XIII secolo, l'impegnò in una interessante discussione con il vescovo di Burgos Alonso di Cartagena (*Alphonsus a Sancta Maria*, morto nel 1456), che prese la difesa dell'antica traduzione, e lo fece d'altronde in maniera molto intelligente (verso il 1430). Alonso non sapeva il greco, ma comprendeva Aristotele molto meglio del Bruni che lo conosceva. Si leggono ancora con interesse i capitoli dove egli fa vedere che i termini scelti dal Bruni, benché piú latini dei barbari ellenismi di Moerbeke che essi rimpiazzano, sono filosoficamente insufficienti, o anche inesatti. Poiché si trattava di un'opera filosofica, il nodo del problema consisteva proprio in questo. Bruni canzonò molto, nella sua replica, chi voleva insegnargli il greco senza conoscerlo, e bisogna dire che aveva il gioco facile, ma non cosí completamente come credeva.

Tra gli scritti personali di Leonardo Bruni, uno dei piú istruttivi è il *De studiis et litteris* scritto tra il 1422 e il 1429 per Battista Malatesta, nuora di quello stesso Malatesta che, a Mantova, aveva rovesciato nel Mincio la statua di Virgilio. Definendo per lei il vero sapere, Bruni precisa che egli non ha in mente l'erudizione volgare ed oscura dei professori di teologia («Eruditionem autem intelligo non vulgarem istam et perturbatam, quali utuntur ii, qui nunc theologiam profitentur»), ma invece quel sapere libero e legittimo che unisce il talento letterario alla scienza delle cose («sed legitimam illam et ingenuam, quae litterarum peritiam cum rerum scientiam conjungit»). I modelli ai quali egli pensa sono, prima di tutto Lattanzio, Agostino e Gerolamo, «summis profecto theologis ac perfectis in litteratura viris». Anche tra

questi modelli ce n'è uno che Bruni preferisce agli altri, ed è il ciceroniano Lattanzio, « vir omnium Christianorum procul dubio eloquentissimus ». Tra i profani, in primo luogo Cicerone, poi Virgilio, « decus ac deliciae litterarum nostrarum », poi Tito Livio e Sallustio, e infine gli altri, ciascuno al suo posto. Questo programma di studi per una donna colta omette i filosofi propriamente detti, poiché i poeti contengono tutta la sapienza. Quando leggiamo in Virgilio: « Principio caelum ac terras camposque liquentes... — osserva Bruni — quem philosophum non contemnimus? ». Prevedendo l'irriducibile opposizione del vecchio Malatesta, sempre sulla breccia, e che « avendo sostenuto una volta che non si dovevano leggere i poeti, persevererà nel suo errore fino alla morte », Bruni si prende la briga di mostrare quali buoni esempi una donna possa trovare negli scrittori dell'Antichità. Penelope e Alcesti non sono forse modelli da seguire? È vero che Venere e Dafne sono esempi meno raccomandabili, ma dopo tutto la Bibbia non contiene soltanto cose belle. Che cosa dire di Sansone e Dalila, delle figlie di Lot, del re Davide e di Salomone col suo gregge di concubine? Tuttavia noi leggiamo la Bibbia, perché non dovremmo leggere l'*Eneide*? Ciò che si ammira nella storia di Enea e di Didone non è l'argomento, ma il genio del poeta. C'è anche questo di buono nei poeti, che si sa che i loro racconti sono delle favole senza importanza; nulla di piú facile che non occuparsene; ma nella Bibbia i racconti, anche scandalosi, sono veri: bisogna bene quindi che si presti loro attenzione. Lasciamo da parte dunque la plebe dei poeti, che sono quelli satirici e comici, ma Virgilio, Seneca, Orazio, chi non li ha letti ha perduto qualcosa, « nec summum speret cui haec pars desit ».

Siamo entrati certamente in un mondo nuovo, ma attraverso un'evoluzione continua piuttosto che attraverso una rivoluzione. Petrarca aveva riportato le lettere latine sotto il patronato di Agostino, Bruni introduce a sua volta le lettere greche sotto il patronato di Basilio. La prima fioritura dell'ellenismo ha quindi allargato il movimento iniziato da Petrarca, non gli ha imposto nessuna deviazione. Bruni non ha voluto nemmeno che Aristotele soffrisse del cattivo uso che

ne facevano i filosofi e i teologi. La sua *Vita Aristotelis* lo difende appassionatamente contro di loro, non soltanto come autore di scritti eccellenti sulla *Retorica* e la *Poetica*, ma anche come stilista. È vero che i Dialoghi tanto vantati da Cicerone sono perduti, ma l'*Etica nicomachea*, la stessa *Metafisica*, sono dei modelli di stile filosofico. Leggetelo tradotto da Boezio: è perfetto. Se gli si aggiunge Platone, si avrà quella *scientia rerum* che i Padri, e soprattutto Lattanzio, hanno cosí felicemente alleato all'eloquenza. Se Petrarca, Salutati e Bruni furono degli innovatori, essi stessi si sono considerati dei tradizionalisti. Quando il Salutati, invecchiando, loda il giovane Bruni perché non si dedica alle « assurdità dei moderni » (« non enim modernorum ineptiis lubricas »), non bisogna ingannarsi sul significato di questo termine: i « moderni » sono gli scolastici, filosofi o teologi.

Si vede costituirsi quindi in Italia, fin dalla fine del XIV secolo, un gruppo di letterati che si rifanno ad una cultura completamente diversa da quella delle scuole parigine. Petrarca stesso era un chierico, e tra questi amici delle Lettere s'incontrano dei monaci, ma né Boccaccio, né Salutati, né Bruni sono uomini di Chiesa. Sembra che nessuno di coloro che abbiamo incontrato abbia progettato nulla contro la religione cristiana: Salutati era un uomo molto pio, Bruni certamente un po' meno, e anche se si può pensare che tra di loro ci siano stati dei veri pagani, invitati al silenzio dalla prudenza, il movimento come tale non ne reca certo l'impronta. Di gruppo, qui si può parlare in senso molto lato. Stanchi della teologia dialettica delle scuole, o semplicemente estranei alla sua influenza, essi hanno in comune l'idea di una cultura essenzialmente letteraria e filosofica fondata sullo studio degli oratori, dei poeti e dei pensatori dell'Antichità, senza escludere Aristotele, ma aggiungendogli Platone. Tutti hanno un senso vivissimo della bellezza nell'arte dello scrivere e, pur conservando ancora una grande libertà nell'uso che fanno delle regole, cercano di avvicinarsi ai modelli classici. La loro arte è essenzialmente un'arte di imitazione. Per sottolineare il rango di un Petrarca in questo gruppo, si dice che egli eguaglia l'eloquenza di Cicerone e la perfezione di Virgilio; il che è dire molto, ma non lo credono affatto né

lui, a cui viene detto, né coloro che glielo dicono; ma ciò sottolinea la regola alla quale tutto si riporta nel mondo in cui si parla di *nostra studia*. Unanime sull'eccellenza dei classici, il gruppo è profondamente diviso dalla disputa degli Antichi e dei Moderni. Perché non bisogna dimenticare che lo sviluppo degli studi classici in Italia ha inferto alla letteratura in lingua volgare un colpo che si è potuto temere che fosse fatale. Accanto al classicismo delle persone oneste che, come Boccaccio e Salutati, non ritengono che ammirare Virgilio obblighi a disprezzare Dante e Petrarca, compare il classicismo degli eruditi, e ben presto dei pedanti, per il quale ciò che non si scrive in latino o in greco non merita né di essere scritto, né di essere letto. Nella sua *Invectiva contro a certi calunniatori di Dante e di Messer Francesco Petrarca*, Francesco Rinuccini (1350-1405) protesta contro coloro che trattano il *De viris illustribus* di Petrarca da « zibaldone quaresimale » e dicono che Dante è buono per i calzolai. Egli si lamenta soprattutto che alcuni grammatici si servano a loro volta della grammatica per eliminare tutte le altre arti liberali, a rischio di perdere il meglio della grammatica stessa. Questi chiacchieroni si preoccupano di studiare quanti dittonghi avessero gli Antichi e perché l'italiano non ne abbia che due; si direbbe che i soli libri di Tito Livio che li interessano sono quelli che sono andati perduti. Eccellente tema di discussione letteraria, del resto, tanto che nei *Dialoghi ad Petrum Histrum* di Leonardo Bruni, vediamo Niccolò Niccoli sostenere successivamente le due tesi contrarie. Poiché tutti amano i classici, essi fanno raccolta delle loro opere, Petrarca per primo, poi Boccaccio, in attesa dell'epoca ormai prossima delle spedizioni di Poggio Bracciolini (1380-1459) nelle biblioteche svizzere, tedesche e francesi e anche inglesi. È il periodo della « scoperta dei classici », ma, beninteso, questi scopritori non hanno scoperto che i manoscritti copiati e conservati nelle biblioteche del Medioevo, ne hanno persi alcuni e spesso corretto gli altri secondo il canone del loro latino classico, che non era certo quello degli Antichi. Il nome di Poggio Bracciolini ci avverte d'altronde che alcuni umanisti del XV secolo si terranno meno vicini all'altare che non i loro antenati. Salutati li ha visti venire « Nimis defertis et ceditis vetu-

stati », egli scriveva di Poggio e del suo amico Giovanni d'Arezzo. E aggiungeva: quanto a me, io preferisco Giovanni tra gli Evangelisti, e tra gli Apostoli preferisco Paolo, ma tra i Dottori della Chiesa, preferisco Agostino. E voi, cari amici, preferireste qualche pagano ad Agostino? Qualche filosofo, oratore o poeta? Quanto a me, io pongo Agostino assai al di sopra di Platone, Aristotele e Cicerone, di Virgilio e di Varrone. E non soltanto Agostino, non soltanto Petrarca, ma il meno importante dei cristiani è al di sopra di questi grandi uomini. Per sapere che il mondo non è eterno, che Dio è onnipotente e libero, che l'anima non muore col corpo e che il piacere non è il fine ultimo della vita, basta essere cristiano. Questa è proprio, con qualche sfumatura nella serietà delle convinzioni, la sicurezza fondamentale dei letterati del XIV secolo, quella che, dopo averla perduta, lo stesso Boccaccio aveva infine ritrovato. Ma quando Salutati chiede al giovane Poggio, che egli amava come un figlio: « Lo vedete dove vi conduce la vostra ostinazione, voi che negate la verità di ciò che non può essere negato? », la domanda ansiosa già annuncia il momento in cui parecchi non conserveranno altro che la cultura classica, senza la teologia dei Padri. « Doctrina enim magna ex parte ad profanos translata est, unde, ut plurimum, iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum », constaterà malinconicamente Marsilio Ficino. La sua *Theologia platonica* conserverà nella Firenze medicea l'ideale della Firenze di Salutati, ma in condizioni nuove. Confrontata, per la prima volta dopo l'età dei Padri, con una cultura pagana sorta sul suolo italiano, la cultura cristiana del Medioevo vi si troverà sulla difensiva. Una nuova fase della sua storia sarà già incominciata.

II - IL RITORNO DELLE LETTERE IN FRANCIA

Legato in Italia alla persona ed all'opera di Petrarca, il movimento che doveva richiamare le lettere dal loro lungo esilio è nato in Francia da circostanze assai diverse. Una delle forze che piú efficacemente lavorarono in suo favore fu l'opposizione risoluta di una serie ininterrotta di teologi ai me-

todi nuovi e allo spirito stesso della teologia scolastica. Ora, questi teologi hanno avuto con loro dei papi. Per non ricordare che una testimonianza, la lettera indirizzata il 21 dicembre 1247 da Eudes de Châteauroux, legato del papa Innocenzo IV, ai maestri e studenti dell'Università di Parigi, li metteva in guardia contro coloro che erano resi avidi da una certa curiosità di ascoltare sempre, non la verità, ma qualcosa di nuovo. A chi pensava? a coloro che trattano la logica da teologi e la teologia da logici: «logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus ... procedentes». Distogliere da questi metodi i maestri parigini significava necessariamente indurli al divorzio delle due discipline che s'è visto verificarsi nel XIV secolo, e per un inevitabile contraccolpo restaurare la teologia dei Padri nella pienezza dei suoi diritti. Come ritornare ai Padri senza ritornare alla cultura dei Padri? In Italia, Petrarca era andato da Cicerone ad Agostino; in Francia Agostino stava per riportare Cicerone.

I papi, quando si rivolgevano in questi termini all'Università di Parigi, non parlavano al deserto. Fin dal 1244, quando era Cancelliere, lo stesso Eudes de Châteauroux dichiarava: «Molti non tengono alcun conto delle parole della teologia e dei Padri, ma giudicano eccellenti quelle dei pagani, vendendosi cosí ai figli dei Greci, cioè ai filosofi». Il maestro domenicano Giovanni di Saint-Gilles (morto dopo il 1258), biasimava severamente coloro che,

arrivando alla teologia, possono a stento separarsi dalla loro scienza, come si vede in alcuni che non possono rinunciare ad Aristotele, sostituendovi l'oro con dell'orpello, cioè con problemi e opinioni filosofiche. Alcuni hanno imparato bene il linguaggio spirituale, cioè la teologia, ma vi commettono dei barbarismi, corrompendola con la filosofia. Chi ha imparato la metafisica parlerà sempre di punti e di linee in teologia.

Ci si ricordi, inoltre, delle «bestie brute» di cui si lamentava Alberto Magno, e si ammetterà l'esattezza della conclusione di P. Mandonnet sul modo in cui fu generalmente accolta la teologia scolastica:

Cosí i monaci ed i teologi in generale fecero una viva opposizione, e disarmarono a stento nel corso del secolo. Solo l'ambiente speciale

delle scuole delle Arti liberali, soprattutto a Parigi, e la scuola filosofico-teologica fondata da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, cioè gli ambienti di intensa cultura razionale, assunsero un atteggiamento nettamente favorevole, per quanto con notevoli restrizioni presso questi ultimi, e anche presso la maggior parte degli altri.

Questa opposizione, cosí vivace nel momento stesso in cui le nuove teologie trionfavano a Parigi, non doveva disarmare nel corso del XIV secolo. L'amico di Tauler, Venturino da Bergamo, scriveva ad uno dei Domenicani del convento di Strasburgo: «Il pane e il vino è la teologia; il tuo Ordine, che la trascura, si occupa inutilmente della filosofia, un ciotolo». Cosí pensava, per parte sua, l'olandese Gerardo Groote (Gerardus Magnus, 1340-1384), quando ricordava l'Università di Parigi dove aveva ascoltato Buridano e Oresme e dove aveva conseguito il grado di maestro delle arti. Groote era un fautore deciso degli *antiqui* contro i *novi et moderni doctores*. Ad un giovane che gli chiedeva se fosse utile andare a Parigi, Groote rispondeva che andandovi egli rischiava di perdere la fede e i costumi. E perché? Immagina Tito Livio, Cicerone, Seneca e Plinio in visita all'Università di Parigi: riuscirebbero neanche a capire il latino che vi si parla? Parigi era perduta per la filosofia: le eresie dilagavano di là nel resto del mondo, e il male vi aveva fatto tali progressi che non si poteva piú aspettare la guarigione da una riforma che venisse dall'interno, ma solo dall'esterno. Dalle risoluzioni spirituali di Groote si può vedere da quale spirito egli fosse animato: conservare la fede della Chiesa di Cristo, credere nella Sacra Scrittura quale l'hanno interpretata i Padri, vivere secondo il Vangelo in castità e povertà, non perdere il proprio tempo con la geometria, l'aritmetica, la retorica, la dialettica, la grammatica, la poesia né l'astronomia, evitare insomma tutte le scienze tranne la morale a cui i piú saggi degli Antichi, Socrate e Platone, avevano del resto ridotto la filosofia. E ancora, non studiare nessuna scienza lucrativa, come medicina, Diritto civile o Diritto Canonico, non studiare per conseguire un grado in teologia («item numquam studetis ad capiendum gradum in theologia»); la radice dei nostri studi sia in primo luogo il Vangelo di Cristo, e sia anche lo specchio della nostra vita, «quia ibi est vita Christi»;

poi le *Vite dei Padri del Deserto*, le Epistole di Paolo, le altre Epistole canoniche e gli Atti degli Apostoli; successivamente dei libri di pietà come i *Soliloqui* di Agostino e diversi trattati di san Bernardo o della sua scuola, infine l'*Antico Testamento*, e i suoi libri storici soltanto dopo i libri sapienziali. Insomma, un tipico caso di « de reductione omnium ad vitam monasticam »; e se questo programma non favoriva gli studi classici, era eminentemente distruttivo della cultura scolastica, causa del loro esilio e principale ostacolo al loro ritorno.

Dobbiamo queste informazioni alla *Vita Gerardi Magni* di Tommaso da Kempis, sul quale l'influenza di Groote fu assai profonda e la cui vita fu legata per circa sei anni a quei Fratelli della Vita comune dei quali doveva essere allievo, piú tardi, il giovane Erasmo. Che Tommaso sia o no l'autore dell'*Imitazione di Gesú Cristo*, è sempre lo stesso spirito che lo anima, e tutti sanno ciò che questo libro dice della dialettica: « Et quid curae nobis de generibus et speciebus? Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur ». Da ogni parte, perché queste testimonianze si potrebbero moltiplicare, vengono le prove che l'ostilità degli spirituali contro la teologia scolastica non ha disarmato durante il XIV secolo, e il ritorno dell'eloquenza fu certamente facilitato.

Quando si cerca quali furono a Parigi le origini di ciò che si chiama umanesimo, o anche pre-umanesimo, con questi termini si indica generalmente un movimento analogo a quello che abbiamo appena studiato in Italia. Porre il problema in questo modo significa semplicemente chiedersi in quale momento l'influenza di Petrarca e dei suoi discepoli abbia incominciato a raggiungere la Francia. È allora naturale risolverlo datando l'inizio di questa influenza dal secondo viaggio del Petrarca a Parigi, nel 1361. Si ammette d'altronde che, arrivando a Parigi, Petrarca vi trovò già qualche amico degli Antichi. È certo, in ogni caso, da una lettera del Petrarca stesso, che egli ebbe familiarità, allora, con Pietro Bersuire (1290 circa-1362), di cui parla con stima. Ora Bersuire doveva morire l'anno successivo: a questa data egli aveva già alle spalle tutta la sua opera. È vero che le relazioni di Bersuire e Petrarca risalivano molto piú lontano nel passato. In una

delle sue lettere, parlando delle personalità che talvolta facevano il viaggio da Avignone a Valchiusa per fargli visita nella sua solitudine, Petrarca ne nomina una, Pietro di Poitiers, detto «Berchorius, vir insignis pietate et litteris». Ma, dato che fin da quest'epoca egli stima l'erudizione di Bersuire, significa che questi non gli doveva nulla. Basta d'altra parte scorrere le opere di Bersuire per constatare che, in effetti, non poteva dover nulla a Petrarca, perché guidato da uno spirito completamente diverso.

Dapprima Cordigliere, come correttamente diceva l'abate de Sade e qualunque cosa se ne sia detta in seguito, poi Benedettino all'abbazia di Maillezais, Bersuire ha soggiornato alla corte di Avignone, almeno dal 1328 al 1340, in qualità di segretario del cardinale Pietro des Près. Per le sue origini provinciali e per la sua formazione intellettuale, egli è quindi completamente sfuggito all'influenza dell'Università di Parigi. La sua cultura è quella di un monaco educato in una abbazia medievale fedele alle tradizioni del passato, non toccata dalle rivoluzioni teologiche di Parigi, e che si occupa delle Scritture, non di Aristotele:

> Io ho lavorato, in primo luogo ed innanzitutto, studiando quattro volte il testo della Bibbia e, per saperla citare senza servirmi di concordanze, rappresentandomi con estrema cura le figure, le storie e le autorità.

Il risultato di questo sforzo, il *Reductorium morale*, non ha rapporti con ciò che chiamiamo umanesimo. Come indica il titolo, è un'opera che si propone di ricondurre alla morale, cioè di considerare di ciascun argomento soltanto le lezioni morali che se ne possono trarre: Dio, in primo luogo, che è «moralizzato» come il resto, ma anche gli angeli, i demoni, l'uomo, gli animali, le piante, i minerali, gli elementi, fino alle qualità elementari. Ciò che Bersuire può trarre soltanto dall'uomo è sorprendente. Egli estrae morale dai reni, dalla vescica, dall'orina, dagli organi genitali e dall'utero. Inutile insistere: siamo in pieno nella vecchia tradizione medievale dei lapidari, bestiari e volucrari moralizzanti, quella di Rabano Mauro e di Alessandro Neckham. Bersuire non dissimula d'altronde le sue fonti, che sono quelle di queste stesse vec-

chie enciclopedie. Egli è in ritardo di cento anni su Alberto Magno; dopo aver trovato in Pegaso l'immagine dei tiranni, afferma che questi cavalli alati si trovano in Etiopia. E che latino! Bersuire afferma senza scrupoli che egli ha scritto il suo libro, « ad finem scilicet quod ad omne propositum possit homo proprietates rerum addiscere, et moralizatas, expositas et applicatas ad omne quod voluerit invenire ». Senza dubbio, i poeti antichi trovano posto in questa enciclopedia, ma soltanto per esservi a loro volta moralizzati, ivi compreso Ovidio, per la maggior gloria di Dio e la salvezza delle anime. Si aggiunga a quest'opera l'immenso *Repertorium morale* di Bersuire, non si sarà piú vicini a Cicerone, e nemmeno a Petrarca. Questa raccolta in forma di dizionario alfabetico contiene una serie di dissertazioni morali, o piuttosto di sermoni su tutti gli argomenti immaginabili, dove il tripode di Apollo, il tridente di Nettuno, le tre Parche e i tre giudici infernali sono altrettanti segni della Trinità. Se Bersuire ha attratto l'attenzione degli storici, è indubbiamente per la sua traduzione francese di Tito Livio, incominciata nel 1352 su commissione di re Giovanni il Buono e probabilmente finita prima del 1356. Per importante che sia questo fatto, sul suo piano, esso soprattutto prova che Giovanni il Buono non sapeva il latino, ma non c'è niente di nuovo nel poter leggere Tito Livio, e non si concepisce d'altronde un Petrarca che traduca in italiano Cicerone per gli illetterati del suo tempo: al contrario, egli traduce in latino l'italiano di Boccaccio. Con tutta la sua opera Bersuire appartiene all'immensa armata di quegli uomini del Medioevo che leggevano i classici latini e gustavano il loro stile, ma che anche si servivano senza scrupolo del latino, come di una lingua rimasta viva, senza pensare per un solo istante ad imitare Cicerone. Essi non avevano certo piú coscienza di tradire i classici scrivendo il loro latino conventuale e collegiale, di quanta non ne abbiamo noi scrivendo il nostro francese. Erano due lingue distinte, ma proprio ciò che chiamiamo umanesimo incomincia forse quando, invece di servirsi del latino, come faceva Bersuire, si è deciso, come Petrarca, di servire il latino.

Non è senza ragione, tuttavia, che gli storici del « pre-umanesimo » francese sono stati attratti dalla figura di Pietro Ber-

suire, perché egli è rappresentativo degli ambienti in cui le Belle Lettere stavano per trovare dei difensori. L'errore sarebbe pensare che, poiché questi ambienti non rappresentavano la cultura scolastica, la cultura che essi rappresentavano non fosse medievale. Essa apparteneva al Medioevo come la scolastica, e risaliva molto piú indietro nel suo passato. L'opera di Bersuire prolunga nel XIV secolo quella di Giovanni di Galles; la *Margarita doctorum*, il *Breviloquium de sapientia sive de philosophia sanctorum* e l'*Alphabetum vitae religiosae* sono altrettanti trattati scritti nel XIII secolo, ma che si è continuato a leggere a lungo, visto che il primo e il terzo furono ancora stampati a Magonza nel 1673, come le opere complete di Bersuire lo furono a Colonia nel 1620. Ciò che esse rappresentano è semplicemente la vecchia *eruditio* dello studioso della Bibbia e del predicatore cristiano quale l'aveva voluto sant'Agostino, cioè l'equivalente cristiano della *eruditio* richiesta da Cicerone per la formazione del suo *doctus orator*. Se il classicismo italiano doveva reclutare in Francia i suoi adepti, aveva probabilità di trovarne proprio presso questi teologi di vecchia cultura patristica, sui quali la scolastica non aveva fatto presa. La loro *eruditio* aveva perduto l'eloquenza romana che era stata il suo primo scopo servire, ma era naturale che essa l'accogliesse con favore fin dal momento in cui le era dato di incontrarla. Si capisce che l'abbia subito desiderata, con un desiderio che non poteva che affrettarne il ritorno.

È attualmente impossibile stabilire il momento in cui delle complicità attive restaurarono lo studio dei classici all'interno della stessa Università di Parigi, ma una lezione d'apertura di Pietro d'Ailly sulle *Sentenze*, datata nel 1375, ci garantisce che, a quella data, l'*eloquentia* aveva ritrovato degli adepti tra i teologi parigini. Questa lezione è, essa stessa, un brano di eloquenza sapientemente costruito in vista dell'effetto: andamento oratorio sostenuto dall'inizio alla fine, citazioni di Virgilio, di Giovanni di Hanville e di Alano di Lilla, tutto testimonia, in questo maestro del metodo scolastico, la decisione di parlare qui da oratore, non per dimostrare, ma per persuadere. Tutta la progressione di questo brano si fonda su di un abile artificio oratorio. Per condurre i

suoi ascoltatori ai vertici dove troneggia la teologia di cui il discorso è l'elogio, egli s'immagina di passare successivamente dall'una all'altra delle Facoltà dell'Università, incominciando dalla Facoltà delle Arti: « Primo ergo venio ad scholam Philosophorum ». Ora, ciò che egli, appena entrato, vi incontra, sono i maestri delle scienze del linguaggio: « sermocinalium scientiarum, grammaticae videlicet et logicae, rhetoricae et poeticae artis doctores invenio ». Questi maestri, come Pietro d'Ailly li rappresenta, insegnano in primo luogo, com'è naturale, Prisciano, ma anche, gli uni o gli altri « alii rhetorica Tulli blandimenta, alii poetica integumenta Virgilii, nec solum ista, quinimo Ovidii praesentant fabulas »; seguono le odi di Orazio, le *Saturae* di Giovenale, le tragedie di Seneca, le commedie di Terenzio, le arringhe di Sallustio, le *Decades* di Tito Livio, gli *Epigrammata* di Marziale, i *Saturnalia* di Macrobio, senza contare numerosi autori di minore importanza. Abbiamo a che fare con un oratore, non dimentichiamolo. Si riduca finché si voglia questo programma, è difficile supporre che Pietro d'Ailly abbia potuto parlare in questo modo degli studi di grammatica dell'Università, davanti ai maestri dell'Università stessa, se nulla di simile vi accadeva. Aggiungiamo che egli non ne parla come di una novità, ed il fatto che lui stesso sia diventato, allora, maestro di una tecnica oratoria completamente diversa da quella della *quaestio disputata* scolastica, invita a pensare che nel 1375 questo stato di cose durasse già da qualche tempo.

Lo studio dello stile dei *principia* anteriori a quello di Pietro d'Ailly, potrebbe forse, d'altra parte, riservare delle sorprese. È comunque un fatto che l'opera teologica di Giovanni Gerson si presenta, nel suo insieme, come liberata dalla tecnica scolastica e capace di ritrovare le libere forme dell'eloquenza patristica. Gerson può scrivere delle *quaestiones* e commentare le *Sentenze* come tutti, se occorre, ma i Sermoni, *Epistolae*, *Tractatus* e *Opuscula* sono le forme in cui piú naturalmente si introduce il suo pensiero teologico. Aggiungiamo che, anche nei suoi trattati, non sono rari gli spunti di eloquenza, perché egli può scrivere, per parlare agli umanisti col loro linguaggio, un pezzo di bravura come il *Traité contre le Roman de la Rose* (1402), un dialogo « qualem Plato Socratem

introducens tenuit» come il *Collectorium super Magnificat* (1426-1427), o anche dare alla *Consolatio philosophiae* di Boezio un equivalente teologico in quella *Consolatio theologica* (1418) in cui si trovano rappresentati tutti i metri di cui si era servito Boezio. Quanti di coloro che escludono Gerson dalla storia dell'umanesimo sarebbero capaci, oggi, di ripetere questo piccolo «exploit» metrico? Ma in Gerson non si tratta semplicemente di gusto, per lui è anche questione di dottrina. Come ogni disciplina, la teologia ha il suo *modus significandi*, o piuttosto, poiché essa è la regina delle scienze, ha il diritto di servirsi dei *modi significandi* di tutte le altre, purché le volga al suo fine che è quello di persuadere le anime della verità della Scrittura. Ora, il persuadere dipende essenzialmente dall'eloquenza, e per questo il rappresentante di una teologia intesa in questo modo ha il dovere di essere eloquente.

Non bisogna quindi stupirsi d'incontrare, a quest'epoca, negli ambienti francesi, dei teologi invitati, dal loro stesso modo d'intendere la teologia, a coltivare l'eloquenza e gli autori antichi che l'insegnano. Uno di loro, Nicola di Clémanges (morto nel 1437), ha anche rivendicato espressamente l'onore d'essersi posto alla testa del movimento. Studente all'Università di Parigi, al Collegio Sainte Geneviève, diplomato nelle Arti nell'aprile 1380, egli prese successivamente la laurea in teologia, ma per delle ragioni assolutamente personali e legate alla sua piú profonda vita religiosa, non giunse al dottorato. Il 16 novembre 1397, fu chiamato ad Avignone in qualità di *scriptor* del papa Benedetto XII. Quando ricevette quest'invito aveva circa quarantadue anni. Il soggiorno di dieci anni che doveva fare ad Avignone giunge troppo tardi per spiegare i suoi gusti letterari; è piuttosto la stima in cui già si teneva il suo stile che potrebbe spiegare questo soggiorno ad Avignone. Un incidente che risale a quest'epoca ci fornisce d'altronde tutti i lumi desiderabili su questo punto, non senza chiarirne vivamente un altro, ancora piú importante.

In una delle sue lettere della vecchiaia, Petrarca aveva scritto che era inutile cercare dei poeti e degli oratori fuori d'Italia: «oratores et poetae extra Italiam non quaerantur».

Avendo il cardinale Galeotto di Pietramala citato questo testo in una lettera a Clémanges, questi lo fece conoscere a Giovanni di Montreuil, che protestò con energia, ma lo stesso Clémanges replicò per parte sua, perché egli ammirava vivamente Petrarca e si sentí ferito. Petrarca insomma sosteneva che s'insegnava l'arte oratoria e la poesia piú in Italia che in altri paesi, ed io, dice Clémanges,

rispondo che questo si fa per lo piú anche altrove. Io stesso ho visto insegnare la Retorica di Cicerone all'Università di Parigi, spesso in pubbliche lezioni, spesso anche in lezioni private (« vidi ego in studio Parisiaco saepe Tullianam publice legi Rhetoricam, saepe etiam privatim »), talvolta anche quella di Aristotele (« nonnunquam etiam Aristotelicam »), e i maggiori e migliori poeti, Virgilio e Terenzio, vi sono anche spesso insegnati (« poetaeque summi et optimi Virgilius atque Terentius illic etiam saepe leguntur »).

Questa testimonianza conferma in pieno ciò che Pietro d'Ailly diceva nel 1375, poiché Clémanges ha conseguito il suo diploma nelle Arti nel 1380. È qui che egli ha ricevuto la prima iniziazione letteraria che lo vedremo completare da solo piú tardi. Ad ogni modo, Clémanges tiene a precisare che egli non deve nulla all'Italia: « Credetemi », egli scriveva a Pietramala, « io non ho assolutamente mai visto la vostra Bologna, da voi chiamata la madre degli studi, né l'Italia (« Bononiam vestram... numquam omnino vidi, nec Italiam »). Egli stesso è la prova vivente che Petrarca si sbagliava e che si può imparare l'eloquenza fuori d'Italia. Nato ed educato in Francia (« me Gallicis editum, alitum atque eruditum litteribus »), Clémanges ha avuto in primo luogo, oltre forse a certe naturali attitudini, dei maestri diversi dai maestri umani: lo studio, la pratica, l'esercizio, la lettura assidua ed attenta degli autori, e la loro stessa eloquenza. Sono questi, d'altra parte, i maestri raccomandati innanzitutto da Agostino nel *De doctrina christiana*, ed essi sono ancora piú utili dello studio dei precetti, dell'arte, perché il massimo dell'arte, persuadendo, consiste nel celare l'arte di persuadere. Indubbiamente i precetti hanno la loro utilità e Clémanges ha imparato quelli di Quintiliano e di Cicerone, ma egli deve di piú alla lettura dei discorsi di Cicerone che allo studio dei suoi trattati. Infine, Clémanges non vuole ne-

gare che oltre ai suoi maestri non umani, ha incontrato dei precettori capaci di istruirlo (« praeceptores, cum quibus legendo et conferendo, multa utilia didici, quae solus forsitan non intellexissem »).

C'è un po' di amor proprio nazionale nell'attacco di Petrarca, e ce n'è anche nella risposta di Clémanges. Tuttavia sussiste il fatto che, contrariamente a ciò che scrivono i loro storici, questi amici francesi delle lettere devono la loro prima formazione esclusivamente all'Università di Parigi, che essi hanno coscienza di seguire e di rinnovare una tradizione francese e di non sottomettersi affatto a dei consigli venuti dall'estero. Questo fatto diventa ancora piú evidente, e quanto piú istruttivo!, nel momento in cui, allargandosi il dibattito, Clémanges paragona ciò che la Francia e l'Italia hanno fatto per l'eloquenza dopo la fine dell'Antichità. Per consolarsi del giudizio di Petrarca sul suo paese, Clémanges ha innanzitutto ciò che Gerolamo diceva nella sua lettera a Vigilanzio: « Sola Gallia monstra non habuit, sed semper viris fortibus atque eloquentissimis abundavit ». Questa terra che sembra popolata di uomini valorosi ed eloquenti, dove i nostri non si sentono a casa loro, è quella che Clémanges abita, ed egli non vede ch'essa abbia mai demeritato nelle lettere, nel passato. Ilario di Poitiers, che ammirava Agostino, Prospero d'Aquitania, Gennadio di Marsiglia, Sulpicio Severo, non si finirebbe di citare gli Antichi. Ma veniamo al passato piú recente: tra i *recentiores* si trovano san Bernardo di Chiaravalle, Ivo di Chartres, Ildeberto di Lavardin, Pietro il Venerabile, Alano di Lilla, senza contare Ugo e Riccardo di san Vittore e tanti altri che si potrebbero nominare. Ed ecco l'argomento decisivo, il fatto massiccio che, al di là del processo « Clémanges contro Petrarca », domina tutta questa storia: nel momento in cui questi scrittori fioriscono in Francia, chi si trova in Italia? Nessuno! Anche in Francia regna la solitudine dal tempo del Venerabile Beda a quello di Bernardo di Chartres; le arti liberali in quel periodo sono trascurate, dimenticate e come sepolte quasi nel mondo intero: « toto prope orbe artes illae in incuriam atque oblivionem deductae, et quodammodo, ut ita dicam, sepultae ». Il fatto è vero per la stessa Italia, cosí esaltata per il suo culto dell'eloquenza.

Soltanto allora sopraggiunge un cambiamento, ma in Francia, e, punto fondamentale da ricordare se si vuole intendere il ritorno delle lettere in Francia come l'hanno inteso i suoi stessi autori, il culto dello stile e il fervore religioso vi sono rinati insieme al tempo di san Bernardo: « Diebus autem Bernardi nostri coepit in Gallia simul cum fervore religionis stylus coli et resurgere ». Alla stessa epoca in Italia o nel resto del mondo non vi furono allora che pochissimi scrittori, o piuttosto nessuno le cui opere siano state giudicate meritevoli dalla posterità. Certamente c'è Petrarca, ma da quando? Ricollocando anche lui nel suo posto nella storia, si vede quanto di ingiusto e di esagerato aveva il suo giudizio sulla Francia.

Niente può mettere piú vivamente in luce il significato del movimento francese di ritorno alle lettere, preso alle sue origini e prima che avesse agito su di esso la cultura italiana. Qui non si pensa nemmeno di negare che l'esempio di Petrarca ed il desiderio di emularlo non abbiano avuto fin da questo momento il loro ruolo in questi avvenimenti; si tratta semplicemente di capire che, fin da prima dell'ultimo quarto del secolo, in Francia agivano nella stessa direzione delle forze indigene preparandovi il rinnovamento di una cultura letteraria di spirito assai diverso. Le preoccupazioni di ordine estetico che avevano dominato l'opera del giovane Petrarca avevano orientato la sua opera, una volta per tutte, verso un ideale artistico di imitazione degli Antichi. Fu lui ad impegnare le generazioni successive in quella corsa all'imitazione di Cicerone in cui si vedrà ciascuna superare la precedente, e talvolta disprezzarla completamente.

Petrarca era geniale, dirà Erasmo, ma nessuno piú lo legge. Studiare l'influenza di Petrarca in Francia significa seguire le orme del progresso di queste ambizioni ciceroniane presso i francesi, ma Nicola di Clémanges ci mette innanzi a fatti molto differenti. Ciò che l'opera di Pietro d'Ailly e di Gerson ci permetteva di supporre, questo testimone del movimento lo afferma in termini precisi. Teologi francesi desiderano e favoriscono il risveglio dell'eloquenza latina che sembra loro inseparabile, per lo meno in Francia, da un risveglio religioso. Coscienti della loro storia, essi pensano

meno a Cicerone che a san Bernardo, e la cultura che essi auspicano è quella del XII secolo, la cultura classica in vista dei fini cristiani che san Bernardo stesso aveva conseguito. Per questo, salvo quando l'uno o l'altro si picca d'esserne capace, il loro latino resta quello dei buoni letterati del Medioevo, da Beda a Bernardo, a Giovanni di Salisbury.

Clémanges vuole proprio far rivivere la loro tradizione nel luogo stesso dove la loro opera era nata. Nella lettera a Gontier Col in cui egli si lamenta delle ostilità e delle calunnie alle quali è esposto, lo si vede rivendicare in termini moderati, ma fermi, il posto d'onore che egli si attribuisce in questa riforma degli studi. L'eloquenza era quasi dimenticata in Francia (« ipsa quasi obliterata atque obsoleta eloquentia »); si può volergliene per averla fatta rinascere traendola dalla tomba (« atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Gallis quodammodo renasci ») ? È per merito suo, di Clémanges, che la Francia, che non era da meno dei paesi vicini in tutto il resto, non è piú loro inferiore nemmeno in eloquenza. I suoi sforzi hanno un po' sgombrato la via (« viam diutius obseptam paululum aperui »). Insomma, senza volersi vantare di aver restaurato in Francia un'eloquenza che vi si sarebbe perduta, egli si riconosce perlomeno il merito di aver ridestato un'arte oratoria che veniva trascurata e che da troppo tempo giaceva sepolta nelle tenebre: « Absit autem ut me reparatorem velim jactare perditae in Galicis regionibus artis oratoriae, sed neglectae et intermissae jacentia et sopitae, in tenebrisque diutius sepultae, possum me sine jactantia... excitatorem quodammodo dicere ». Come nella risposta di Clémanges a Pietramala, l'eloquenza francese d'espressione latina si richiama qui alla sua tradizione.

Se questa tradizione includeva inseparabilmente la tecnica dei grammatici di Roma e lo spirito cristiano dei Padri che se n'erano appropriati, è perché lo spirito dei maestri dell'eloquenza latina stessa si prestava a questa alleanza. Si poteva prevedere che, per la cultura morale che esigeva dall'oratore, l'*eloquentia* di Catone il Vecchio e di Quintiliano sarebbe stata capace di approfondirsi in eloquenza cristiana. I fatti verificano questa ipotesi. Chi è l'oratore romano? Un uomo buono abile nel servirsi della parola: « vir bonus dicendi pe-

ritus ». E, nota a sua volta Clémanges: « State attenti che ciò che egli ha posto per primo nella definizione non è l'abilità di parola, ma la bontà dell'uomo ». Precisiamo: egli ha posto in testa *vir bonus* mentre in ogni definizione si mette in principio il genere. Infatti l'eloquenza poggia sul primo. Togliete alla casa le sue fondamenta, tutta la casa cade; togliete all'oratore l'*uomo buono*, avrete un bel concedergli tutto il resto, egli non vi sarà piú per accoglierlo. Per completare la definizione degli Antichi, diciamo quindi semplicemente che un oratore è un cristiano che sa parlare. E poiché lo Spirito Santo spira dove vuole, non si vede perché dovrebbero esserci oratori soltanto in Italia. Eccellente argomento *ad Cardinalem* da cui il prete a Pietramala, in mancanza dell'italiano, dovette essere colpito.

Una sola parola in effetti permette, non certo di definire completamente, ma di concretizzare la preoccupazione fondamentale che riporta all'eloquenza questi francesi: la predicazione. Salutati parlava da artista sensibile alla divina bellezza dei Salmi di Davide e a delle parabole di Cristo, Clémanges pensa soprattutto al soffio dello Spirito Santo che rende eloquenti i profeti. La sua lettera a Martino di Calayo dice chiaramente ciò che per lui è l'origine dell'eloquenza. Non è senza ragione che lo Spirito Santo è disceso sugli apostoli sotto forma di lingua di fuoco. Dove la sapienza divina passa per prima, l'eloquenza tiene dietro. Non dice forse Agostino che l'eloquenza è ciò che segue la saggezza (« pedissequam sapientiae »)? E non è la stessa cosa che aveva visto Orazio, benché « in umbra et aenigmate », quando diceva nella sua *Arte poetica* (40-41).

> cui lecta potenter erit res,
> Nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo.

Potenter, commenta Clémanges, cioè *sapienter*. La Sapienza di Dio dà quindi l'eloquenza, o piuttosto essa se la dà perché ne ha bisogno come di un'ancella (« huius ancillae famulatu indiget sapientia »). Marciano Capella non aveva torto quindi di pretendere il matrimonio di Mercurio e della filosofia, ma egli aveva torto di simboleggiare l'eloquenza con Mercurio, che è l'uomo, perché l'eloquenza non deve essere

il capo della Sapienza, è la Sapienza ad essere il capo dell'eloquenza. Sant'Agostino ha detto quindi meglio di Capella non dando all'eloquenza il titolo di sposa, ma soltanto quello di seguace o di ancella. È un onorarla molto, e grandemente. Perché la Sapienza ha molte altre ancelle, oltre l'eloquenza, ma nessuna di cui essa abbia tanto bisogno e che la serva cosí da vicino:

Sed unam tamen eloquentiam singulariter et prae caeteris ancillam habere dicit, individua sibi societate conjunctam, quia illius ministerio et maxime indiget et maxime utitur, cum absque illius adminiculo sua salutaria opera, suaque in hominum salute, profectu atque aedificatione nequeat vota explere.

Evidentemente, l'« eloquentia ancilla theologiae » si sostituisce sotto ai nostri occhi alla « philosophia ancilla theologiae » della scolastica.

Se si sfoglia quasi a caso l'Epistolario di Clémanges, lo si vedrà dare continuamente lo stesso consiglio: non insegnate, predicate! Si legge soprattutto il *Liber de studio theologico*, scritto da Clémanges in risposta alla domanda del baccelliere di teologia Giovanni di Piedmont: devo conseguire la laurea? Perché? chiede Clémanges. È per insegnare? È senza dubbio un vantaggio farlo, purché lo si faccia nel conveniente spirito. Cristo stesso non ha fatto altro durante tutta la sua vita, e insegnare a propria volta significa imitarlo, ma bisogna insegnare come lui. Un teologo, o un predicatore, perché è la stessa cosa (« haec enim pro eodem habeo »), dovrà quindi comportarsi « ad imitationem Christi qui, ut legimus, coepit facere et docere » (*Atti*, I 1). Quindi prima agire, poi parlare, e non parlare per perdersi in sottigliezze verbali come tanti teologi che ignorano la Scrittura, o anche la mettono in ridicolo. Come stupirsi che la teologia degli scolastici (« plerosque scholasticos ») non nutra e non riscaldi le anime? Essa non parla al cuore, ma alla ragione. E per salvare le anime è il cuore che si deve cambiare. Il medico che guarisce le malattie è piú utile del professore che non fa che parlarne nella sua scuola, ed è per questo che, contrariamente all'opinione di Enrico di Gand, Clémanges ritiene che predicare sia meglio che insegnare. Queste sono, verso il 1420, le preoc-

cupazioni profonde di colui che una volta s'è gloriato di aver risvegliato in Francia l'eloquenza abbandonata e come sepolta. Con ciò ben si vede con quale spirito e con quale fine l'abbia fatto.

Per importante che sia, l'esempio di Clémanges non autorizza a concludere che tutti i Francesi amici delle lettere che s'incontrano alla fine del XIV secolo abbiano letto Cicerone e Virgilio per meglio imitare Gesú Cristo. Non tutti avevano una pietà, se non cosí sincera, almeno cosí esclusiva, ma sono generalmente meno estranei allo spirito di Nicola di Clémanges di quanto si sia creduto e detto. Giovanni di Montreuil (circa 1354-1418) è, a sua volta, un puro prodotto francese. Incaricato di parecchie ambasciate regali nel corso di una carriera colma di onori e di benefici, i suoi viaggi all'estero gli forniscono l'occasione di sentirvisi tanto soddisfatto della Francia quanto Petrarca lo era dell'Italia; ma fu felice di trovare, in due missioni diplomatiche a Roma (1404, 1412), l'occasione di fare conoscenza con parecchi dei letterati italiani che già conosciamo: poiché Leonardo Bruni era segretario del Papa, Giovanni di Montreuil non poteva non incontrarlo. Lo si accolse d'altronde con simpatia, ma bisogna vedere come gli iniziati si passavano questo candidato alla cultura. Accoglietelo con benevolenza, scriveva Bruni a Niccolò Niccoli, e se occorre sgozzare una vittima per suggellare la vostra amicizia, si sgozzerà la pedanteria da cui egli stesso non è affatto indenne («cuius ipse non omnino est expers»). Giovanni di Montreuil per loro non era quindi ancora che un barbaro mal dirozzato. Arrivato alle lettere grazie all'influenza di Gontier Col, uscito egli stesso dall'ambiente universitario parigino, è autore di un *De gestis et factis memorabilibus Francorum* e di una brevissima *Vie de Charlemagne* alla quale, anche per lo stile, non si può che preferire quella di Eginardo. Ammiratore di Salutati, al quale sopravviverà di soli dieci anni, è ben lungi dall'eguagliarlo come epistolografo, a meno di non apprezzare la mania di infarcire le sue lettere di tante citazioni classiche quante ne potevano contenere, ed oltre. Questo diplomatico, sovraccarico di prebende e di benefici al punto da dichiararsene disgustato, il che non gli impediva di chiederne delle altre, non era quindi an-

cora che un aspirante alla cultura latina. Era tuttavia anche un uomo di Chiesa, vivamente interessato, come Nicola di Clémanges che ammirava, alla riforma ed all'unione della cristianità. Leonardo Bruni ha visto giusto, Giovanni di Montreuil arrivava in Italia da un altro mondo. La corrente di umanesimo francese che qui vediamo penetrare nel XV secolo, scaturiva da origini proprie che erano medievali, e doveva restare a lungo un umanesimo di teologi. Dopo Clémanges, Guglielmo Fichet si glorierà di aver per primo risvegliato in Francia l'eloquenza addormentata, ma presenterà la sua *Rhetorica* (1471) a Bessarione «come l'opera di un teologo che, sedotto dal fascino di una provincia straniera e impietosito dalla miseria della sua, si è incaricato imprudentemente, per questa ragione, di occuparsi della prima senza aver mai smesso, per cosí dire, di insegnare al tempo stesso la Santa Scrittura». Dopo Fichet, Roberto Gaguin (morto nel 1501) dell'Ordine dei Fratelli della Santa Trinità e della Redenzione degli Schiavi, di cui egli diventa Superiore generale nel 1473 e redige gli Statuti nel 1479.

Gaguin scrive per difendere l'Immacolata Concezione e questo eccellente religioso non si accontenta di appartenere all'Ordine della Redenzione degli Schiavi, ne libera egli stesso un gran numero. I suoi due maestri sono un italiano e un francese, Gregorio da Città di Castello e G. Fichet. Poi, egli ha continuato da solo; ma non crediamo che sia per inclinazione al paganesimo. Gaguin diffida dei filosofi («a philosophorum gentilium studio arbitror esse declinandum»), si preoccupa un po' del successo che Platone consegue allora grazie a Ficino, e ciò che egli spera per se stesso è poca cosa, esattamente quello per cui si congratula nel 1498 con Cornelius Girardus Aurelius perché l'ha ottenuto, un senso irreprensibile delle Scritture che si esprime in buon latino: «integre de scripturis divinis sentire, et quae recte sentis, pure latineque dicere». Fin dal 1495, Gaguin accoglieva nel suo *De origine et gestis Francorum compendium* un elogio di lui e dell'Università di Parigi che era la prima opera stampata dal giovane Erasmo. Non solo, come si è voluto riconoscere, Guglielmo Fichet e Roberto Gaguin e i loro amici «avevano troppo fortemente ricevuta l'impronta dell'educazione teo-

logica per credere che il rinascere degli studi antichi dovesse condurre alla riabilitazione della natura decaduta », ma hanno voluto il rinascere degli studi antichi per la preoccupazione di risollevare la natura decaduta, e in ciò non hanno fatto che continuare l'opera di Nicola di Clémanges che a sua volta continuava quella di Giovanni di Salisbury, di san Bernardo, di Alcuino, Beda e sant'Agostino.

III - IL BILANCIO DEL PENSIERO MEDIEVALE

Molte scoperte e molti pazienti sforzi saranno ancora necessari prima che si sia in grado di redigere senza timore di sbagliare il bilancio del pensiero medievale. Ci sembra tuttavia che, fin da adesso, i lavori accumulati da tutte le parti permettano di scartare definitivamente certi errori che furono a lungo considerati come verità evidenti.

È falso, in primo luogo, che il Medioevo possa essere definito semplicemente come un'epoca di assorbimento e di assimilazione intellettuale il cui sforzo sarebbe stato teso al recupero del capitale ammassato dall'antichità. Certamente, e i fatti non cessano di rammentarlo, non si può capire e nemmeno si potrebbe concepire la filosofia medievale senza la filosofia greca. Aristotele, Platone e i neoplatonici sono stati gli educatori e i rieducatori del pensiero umano, ogni scoperta di una delle loro opere ed ogni traduzione che se n'è fatta equivale per gli uomini del Medioevo alla scoperta di un mondo nuovo. La filosofia medievale suppone quindi innanzitutto l'assimilazione preliminare della filosofia greca, ma essa è stata qualcosa di diverso, e molto piú di questo.

La prima opera che le si possa attribuire in proprio, e che del resto molti pensano piú a rimproverarle che a contestarle, è la costituzione della scolastica di cui il tomismo è il tipo piú perfetto. Dalle origini patristiche fino alla fine del XIV secolo, la storia del pensiero cristiano è quella di uno sforzo incessantemente ripreso per rendere manifesto l'accordo della ragione naturale e della fede dove esso esiste, e per realizzarlo dove non esiste. Fede e ragione, i due temi con

i quali si costruirà tutta questa storia, sono dati fin dall'inizio e si riconoscono facilmente nel Medioevo in tutti i filosofi, a partire da Scoto Eriugena fino a san Tommaso. Fin dall'origine il dogma è posto come un fatto e la ragione gli si erge dinanzi come una forza di cui esso dovrà bene tener conto. La ragione allora non è nient'altro che la dialettica aristotelica ritrovata in parte, talvolta anche la semplice grammatica, perché il tentativo di Scoto Eriugena ha procurato alla speculazione metafisica piú avversari che imitatori. Le due sole soluzioni che allora si concepiscano come possibili sono la separazione radicale o la confusione totale dei due modi di conoscere e delle conoscenze che dobbiamo loro. Quindi, o bisogna attenersi alla rivelazione, e niente ci costringe a cercare altro perché ciò che importa è la salvezza e la rivelazione contiene tutto ciò che per la salvezza ci è necessario; oppure bisogna ammettere che i due ambiti si sovrappongono e che, in fin dei conti, si può sempre arrivare a comprendere ciò che si crede. In realtà, e malgrado il persistere di una corrente di continua ostilità nei riguardi della filosofia, è la seconda soluzione che sembra sempre piú sicuramente averla vinta via via che ci si avvicina al XIII secolo. In sant'Anselmo come in Abelardo, la fiducia nel potere efficace e nel carattere benefico della ricerca razionale si manifesta senza alcuna restrizione; essi non vedono nessun inconveniente, anzi non vedono che vantaggi, nel lasciare che la ragione scruti e fondi tutti i misteri della fede. Soltanto all'inizio del XIII secolo, quando la ragione si presenta come qualcosa di piú che un metodo astratto, e quando l'aristotelismo arabo la fa apparire come capace di imporre una visione del mondo incompatibile con la fede, il problema dei loro rapporti si pone in tutta la sua complessità. È ormai difficile, ed anche poco desiderabile, sacrificare la ragione alla fede; ma è egualmente impossibile considerarle come coestensive; evidentemente, la ragione lasciata a se stessa sfocia in qualcosa di diverso dal dogma, o per lo meno non arriva ad esso. L'aristotelismo ha avuto quindi il valore di un'esperienza decisiva per gli uomini del XIII secolo; non potendo piú né isolarle né confonderle, fu loro necessario distinguere e accordare la ragione e la fede. Da questo sforzo sono sorte le grandi sintesi scolastiche.

A prima vista pare quindi che la filosofia scolastica debba avere la responsabilità del lungo asservimento della ragione ad un compito che non era il suo. Almeno in apparenza, il ristretto razionalismo di un Alberto Magno o di un san Tommaso costituisce un arretramento rispetto alla posizione piú ingenua ma piú libera dei secoli precedenti. Stiamo ben attenti, tuttavia, che si tratta solo di un'apparenza. Se sant'Anselmo e Pietro Abelardo non danno alcuna restrizione all'uso che essi fanno della ragione, è assai piú per ignoranza che per profonda coscienza del suo vero valore. Se, istruiti dagli esempi di Aristotele, Avicenna, Averroè, essi avessero potuto vedere altrettanto chiaramente di Alberto Magno e Tommaso ciò che può essere una concezione razionale dell'universo, estranea ad ogni influenza cristiana, essi non avrebbero mai pensato che la ragione potesse scoprire ovunque, fuori di sé e in se stessa, delle suggestioni, delle prove della Trinità e dell'Incarnazione. A questi filosofi mancava il concetto di prova di Aristotele. La *Fisica* e la *Metafisica* dimostrano sperimentalmente ciò che la ragione può o non può conoscere lasciata a se stessa. D'altronde è per questo che gli scolastici prendono un cosí vivo interesse alle discussioni sul vero significato della sua dottrina: ciò che Aristotele insegna o che gli si può far insegnare, e ciò che egli non insegna o che non si può fargli insegnare, divide immediatamente i due campi di ciò che si conosce e di ciò che si può soltanto credere. Cosí i limiti posti all'uso della ragione in materia di teologia sono, in san Tommaso, testimonianza di un progresso decisivo verso la conoscenza del potere proprio della ragione; se egli proibisce ai teologi di dimostrare il dogma della Trinità o la creazione del mondo nel tempo, è proprio perché sa che cos'è una dimostrazione. Con questo si capisce anche perché, a partire dal XII secolo, i pensatori del Medioevo abbiano preso le divergenti direzioni che abbiamo visto loro seguire: o accettare l'Aristotele di Averroè come espressione della ragione naturale e separare la ragione dalla fede come fecero gli averroisti; o conservare il dogma tale e quale chiedendo alla ragione soltanto una conferma probabile, sempre contestata dal «protervus» dei nominalisti; o infine trasformare la dottrina di Aristotele trasformando il senso

del suo primo principio, ed è ciò che fece san Tommaso d'Aquino.

È vero che allora ci si può chiedere perché gli scolastici non si siano puramente e semplicemente disinteressati dei dogmi rivelati e perché essi abbiano imposto alla ragione questo compito ingrato di fondare, se non la fede, almeno i preamboli della fede. Per capirlo bisogna ricordare che la filosofia compare, in tutti i periodi della sua storia, come un tentativo di interpretare razionalmente l'universo. È un errore molto diffuso quello di spiegare la successione dei sistemi filosofici di cui la storia ci fornisce lo spettacolo, unicamente con la continua evoluzione dello spirito umano. È vero che lo spirito umano è maturato, che ha preso coscienza delle sue aspirazioni e delle sue risorse e che questo arricchimento interiore è uno dei fattori essenziali che determinano la continua rifusione dei grandi sistemi di idee. Ma al di fuori di questa causa di cambiamento che risiede nello spirito, ce n'è un'altra che risiede nelle cose. Non meno profondamente del pensiero da cui esso dipende, l'universo al quale esso si applica cambia d'aspetto e come di contenuto. È perché, in effetti, la riflessione filosofica, per astratta che sia, non potrebbe creare dal nulla la realtà che pretende di spiegare. Ora, l'universo nel quale noi siamo tuffati fin dalla nostra nascita non è soltanto quello della sensazione, esso è definito anche dalla rappresentazione che la nostra epoca e il nostro ambiente tendono ad imporcene. L'uomo del XX secolo non nasce nello stesso mondo dell'uomo del XII secolo, e nascere nel XII secolo cristiano o nel XII secolo indú significa nascere in due universi differenti. Per libero che possa essere un pensiero filosofico, e per quanto profonda debba essere l'impronta da esso lasciata sul volto delle cose, esso esordisce sempre quindi con un atto di sottomissione; si muove liberamente, ma all'interno di un mondo dato.

Questa affermazione, vera di ogni epoca filosofica, compresa la nostra, può essere verificata nel modo piú evidente se si considera la filosofia del Medioevo occidentale. Come ai nostri giorni la riflessione del filosofo non può non esercitarsi sui risultati piú generali delle scienze storiche e sociali, essa non può nel Medioevo esercitarsi che sulla rivelazione di cui

il dogma è la definitiva espressione. Il mondo immediatamente dato, come lo è per noi oggi quello della scienza, nel Medioevo è quello della fede. L'universo appare come la creazione di un solo Dio in tre persone. Gesú Cristo, il Figlio di Dio, generato e non creato, consustanziale al Padre, s'è incarnato e s'è fatto uomo per salvarci dal peccato di Adamo. Per parte sua, l'uomo decaduto deve collaborare a quest'opera di salvazione, sottomettersi ai comandamenti di Dio e della chiesa di Dio, per evitare la perdizione eterna e godere eternamente della felicità celeste riservata agli eletti. Questa vasta prospettiva, arricchita e pensata dalla paziente fatica dei Padri, è quella che il Medioevo impone a tutti gli spiriti. La realtà è dunque, in quest'epoca, direttamente sentita e pensata come religiosa. Ciò che bisogna capire e spiegare è, quanto o di piú di ciò che gli occhi vedono, ciò che i concili hanno definito trattando dell'origine del mondo e dell'uomo come dei loro destini; e questo è un fatto d'importanza decisiva se ci si vuol spiegare il carattere religioso dei grandi sistemi medievali.

Ma, mentre per uno dei suoi aspetti essenziali il pensiero medievale riguarda solo se stesso, per un altro aspetto che esso presenta si volge verso di noi. Fin dal momento in cui ci si chiede in quale ambito e fino a qual punto il Medioevo preparasse un avvenire in cui era incluso il nostro presente, si abbandona scientemente la storia pura. I giudizi che allora noi diamo del presente rifluiscono sul passato, tanto che due testimoni, d'accordo sui medesimi fatti, giudicheranno eccellente o funesta l'influenza che un certo pensatore del XIII secolo ancora può esercitare sugli spiriti del nostro tempo. Per questo il Medioevo resta tra noi come un segno di contraddizione. Oggetto d'una riconoscente ammirazione che alcuni spingono fino al culto, esso lo è anche di un odio cordiale che si esprime nei giornali, nelle riunioni elettorali e nei programmi di certi partiti politici. Questa situazione non è specificamente francese. « Dark Ages »: vedere « Middle Age », dicono i dizionari inglesi; e se si qualifica qualcuno come « dunce » è perché egli è « a dull-witted person », ovvero uno spirito ottuso come Duns Scoto. Non si pensa nemmeno un istante a porre fine a questi disaccordi, e il sem-

plice fatto che essi esistono prova che noi dipendiamo ancora dal Medioevo con dei legami abbastanza forti. Non si discute cosí a proposito degli Ittiti. Evidentemente, il XIII secolo è un passato ancora vivente.

Esso lo è in primo luogo nella misura in cui il Cattolicesimo ha continuato a vivere. Dire che l'uomo moderno entra di primo acchito nell'universo della scienza è sempre vero, ma spesso con differenti significati. La visione scientifica del mondo, alla quale oggi la scuola inizia il fanciullo in ogni paese civile, non ha eliminato la visione religiosa del mondo, predicata un tempo nelle chiese del Medioevo. Esse possono opporsi in alcuni spiriti, ma in alcuni altri esse s'accordano, tanto piú che i problemi posti dalla scienza non sono quelli che la religione risolve. Comunque sia, l'esistenza della Chiesa cattolica e la sua vasta diffusione nel mondo sono dei fatti, e in ogni luogo dove il Cattolicesimo è presente, sono presenti ed operanti le teologie dei Padri e quelle del Medioevo, regole di pensiero e di vita per milioni di uomini che vivono nel XX secolo. Direttamente o no, oggi un cattolico eredita per diritto di nascita l'immenso tesoro di sentimenti e di idee che s'è accumulato da san Giustino alla fine del XIV secolo e la cui storia mostrerebbe senza fatica che non ha smesso di arricchirsi fino ai giorni nostri. Perché qui non basta parlare di sopravvivenza. Sui cattolici, la teologia non grava come un peso morto da subire senza conoscerne l'origine. Nulla di piú vivente ed attuale per loro; e quanto alla conoscenza che essi ne hanno, il paragone tra i cattolici medi del XIII secolo e quelli dei nostri giorni non sarebbe forse a vantaggio dei primi. Se aggiungiamo a questo che la teologia dei Padri e dei Dottori agisce ben al di là delle frontiere della Chiesa cattolica, che la Chiesa anglicana, per esempio, non ne ha praticamente altra, che il Calvinismo ed innumerevoli sette vivono in parte nella sua zona d'influenza, si concluderà indubbiamente che, non ci avesse lasciato altro che le sue teologie, il pensiero del Medioevo ancor oggi resterebbe un'immensa forza sociale e un motivo dominante della nostra civiltà.

Ma il Medioevo non ha lasciato soltanto le teologie, e le stesse teologie che ha lasciato erano nutrite di tesi puramente

razionali che derivano dalla storia della filosofia propriamente detta. Se questa integrazione della filosofia all'opera del teologo sia stata per essa una causa di regresso o di progresso, o se la teologia l'abbia infine restituita ai filosofi quale l'aveva trovata si è molto discusso senza arrivare a mettersi d'accordo. « La filosofia presta molto alle religioni », diceva Hauréau, « e non deve loro nulla ». Può darsi, ma si gradirebbe averne la prova, e il problema è piú complesso di quanto questa affermazione lasci prevedere. Per sapere se almeno alcune delle tesi del Medioevo aggiungessero qualcosa all'eredità della filosofia greca, conviene chiedersi se la filosofia moderna continui la filosofia greca come se il Medioevo non fosse esistito. Problema enorme che non può trovare qui la sua risposta, ma al quale si può almeno suggerire che talvolta sono stati semplificati all'eccesso i dati. Se, come non si può dubitare, il Cartesianesimo fu una rivoluzione filosofica, non lo fu certo su questo punto. La frattura che si crede di vedere tra un Medioevo pregno di teologia senza filosofia e un mondo moderno tutto impregnato di una filosofia senza teologia non corrisponde alla realtà che in apparenza. I soli filosofi moderni che abbiano realmente eliminato la teologia sono quelli che hanno eliminato la metafisica, e alcuni anche tra questi, come Kant e Comte, hanno riportato la teologia con un giro di parole. Quanto a coloro che, invece, hanno voluto, conservato o restaurato la metafisica, hanno dovuto tutti costruire una teologia naturale, ponendosi cosí sullo stesso terreno che, dal XII al XIV secolo, era stato proprietà indivisa del teologo e del filosofo. Se il Medioevo abbonda di teologi filosofi, il mondo moderno non ha mai mancato di filosofi teologi.

Ha mai visto qualcuno le frontiere della teologia e della filosofia, chiedeva d'altra parte lo stesso Hauréau, e può affermare che esistono? Sí, esse esistono, ma ogni frontiera è un luogo di passaggio al tempo stesso che una linea di demarcazione. La teologia può fare a meno delle discipline filosofiche, dice san Tommaso nella sua *Summa theologica* (I I 5 ad 2m), perché non è da loro, ma da Dio che essa riceve i suoi principi, ma le è comodo servirsene. E come se ne servirebbe se, per il solo fatto che se ne serve, la filosofia di cui

si serve smettesse di essere filosofia e, di conseguenza, di esistere? Quando Descartes dice di avere « sempre ritenuto che i due problemi di Dio e dell'anima erano fondamentali tra quelli che devono essere dimostrati piuttosto dalle ragioni della filosofia che dalla teologia », ammette a sua volta una frontiera, ma è la stessa di san Tommaso, ed egli sta dalla stessa parte, perché, per san Tommaso come per lui, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima sono due problemi essenzialmente filosofici. Il filosofo ed il teologo trattano dunque qui gli stessi problemi, essi li trattano con la stessa ragione naturale, e le loro differenti dimostrazioni giustificano le stesse conclusioni. Indubbiamente, si obietterà, ma anche quando filosofa, san Tommaso filosofa da cristiano. È vero, ma è anche quello che fa Descartes, ed è lui stesso ad averlo detto:

E per quanto riguarda l'anima, benché parecchi santi abbiano creduto che non sia facile conoscerne la natura, e alcuni abbiano anche osato dire che le ragioni umane portavano a credere ch'essa morisse col corpo, e che non ci fosse che la sola fede ad insegnarci il contrario; tuttavia, mentre il concilio Laterano tenuto sotto Leone X, nella sessione 8, li condanna ed ordina espressamente ai filosofi cristiani di rispondere ai loro argomenti e di servirsi di tutte le forze del loro spirito per far conoscere la verità; e questo io ho osato intraprendere in questo scritto.

Quando le sue *Meditazioni* vengono sottoposte alle esigenze di un Concilio, questo « filosofo cristiano » passa la frontiera in senso inverso. Fissare per la teologia i preamboli della fede, anche se si è Descartes, significa fare opera di teologo.

Il dibattito si allargherebbe utilmente esaminando lo stesso contenuto delle metafisiche moderne. Alla domanda: la filosofia moderna viene dopo la filosofia greca come se le teologie medievali non fossero esistite, si può rispondere con quest'altra: a chi assomiglia di piú il Dio di Descartes, di Pascal, di Malebranche e di Berkeley, a quello di Aristotele o a quello di san Paolo, di sant'Agostino, di san Tommaso d'Aquino? Non si oserebbe chiedere agli storici della filosofia moderna se sono certi che la teologia di Ockham non abbia raggiunto Locke con il suo nominalismo, e attraverso

Locke, Davide Hume; ma essi difficilmente potrebbero spiegare la metafisica di Malebranche senza pronunciare il nome di sant'Agostino. Con un po' di attenzione si potrebbe venire ancor piú in qua nella storia, forse anche fino ai nostri giorni. Tra quelli dei nostri contemporanei che si servono della loro libertà di pensiero per giudicare sorpassate le intuizioni prime della metafisica tomista e quelli che si servono della loro per giustificare con essa l'esistenza di ogni metafisica, i piú « moderni » non sono forse quelli che si crede. Semplici sopravvivenze, si dice, ma sopravvivere significa vivere, significa anche il solo mezzo che ancora si sia trovato per evitare la morte.

Non è per caso, quindi, che alcune delle idee che generalmente vengono considerate come caratteristiche della scienza e della filosofia moderna compaiono in pieno Medioevo. Non vi fu un periodo filosofico brillante seguito da una lunga decadenza. Il XIII secolo, che è l'età classica della scolastica, non segna il vertice di un'ascensione seguita da una discesa. Ma incominciando dai problemi che esso pone, e anche in nome delle proprie esigenze, i filosofi del XIV secolo apporteranno, con un notevole senso della continuità dottrinale, soluzioni nuove ai vecchi problemi. È cosí che, a prezzo di uno sforzo ininterrotto di parecchi secoli, e come trasportata da un medesimo slancio, la filosofia medievale stava per superare Aristotele, dopo averlo assimilato, e per fondare la filosofia moderna. Ciò significa dire che la prospettiva storica comunemente adottata è il risultato di un errore sull'ordine reale di successione delle dottrine. Nulla di piú falso che il considerare la filosofia medievale come un episodio che troverebbe in se stesso la propria conclusione e che si può passare sotto silenzio quando si espone la storia delle idee. È dal Medioevo che escono direttamente le dottrine filosofiche e scientifiche sotto le quali si pretende di subissarlo; è il Medioevo ad aver criticato le specie intenzionali, le forme specifiche e le altre astrazioni realizzate; è il Medioevo infine ad aver praticato per primo una filosofia libera da ogni autorità, anche umana. Bisogna quindi relegare nell'ambito delle leggende la storia di un Rinascimento del pensiero che succede a dei secoli di sonno, di oscurità e di errore. La filo-

sofia moderna non ha dovuto sostenere una lotta contro il Medioevo per conquistare i diritti della ragione; al contrario, è il Medioevo che li ha conquistati per l'età moderna, e lo stesso atto con cui il XVII secolo s'immaginava di abolire l'opera dei secoli precedenti non faceva che continuarla.

La continuità tra il XIV secolo e i successivi che s'incontra sul terreno della filosofia propriamente detta è ancora piú sensibile nell'ordine della cultura generale. Considerata nel suo insieme, la storia vi disegna un'ampia curva, che parte dalla cultura romana delle arti liberali, passa per l'opera di Agostino, raggiunge l'Inghilterra di Beda e di Alcuino, ritorna sul continente nel IX secolo, vi sopravvive fino allo sviluppo del XII secolo, poi, dopo l'eclisse che subisce nel XIII, riappare dapprima in Petrarca e subito dopo in Francia con Pietro d'Ailly, Gerson, Clémanges e i loro successori. L'area ricoperta da questa cultura è quella di ciò che si può chiamare la civiltà occidentale, ed essa è compresa quasi tutta intera ad occidente del *limes germanicus* (frontiera germanica). Iniziata nell'anno 83 della nostra era dall'imperatore Domiziano e terminata durante il II secolo, questa linea di fortificazione segnava il limite estremo della penetrazione romana in Europa, e ciò che le armi di Roma non hanno conquistato, non è stato assolutamente mai conquistato dalla sua cultura. Tutti i centri di cultura anteriori al XIV secolo sono posti al di qua del *limes germanicus*, e le conseguenze di questo fatto non sono ancora esaurite. « Attraverso l'anima germanica come attraverso la terra germanica », dice lo storico Herman Hefele, « il *limes* passa ancora, e sotto lo stesso cielo, e nello stesso spazio psicologico, la realtà romana coesiste a fianco della realtà germanica ». Chi non riconoscerebbe, ancor oggi, al di qua del *limes* romano, l'unità della cultura romana ? E tuttavia, armonizzata in questa stessa unità, quale varietà e ricchezza di doni complementari ! Fin dal IX secolo l'irlandese Giovanni Scoto Eriugena prefigura il platonismo di Berkeley. Nel XII secolo, la Spagna fa già da baluardo, ma anche da ponte, tra il mondo dell'Islam e il mondo cristiano. Fin dal XIII secolo, e contrariamente a quello che credono alcuni dei suoi storici, il pensiero anglosassone è già tutto intero in un Roberto Grossatesta e in un Ruggero

Bacone con la loro indivisibile combinazione di empirismo scientifico, di utilitarismo e di misticismo religioso. L'Italia dà il meglio del suo pensiero nelle ampie teologie di un Tommaso d'Aquino e di un san Bonaventura, o, come nel capolavoro di Dante, essa eleva fino al genio il senso dell'ordinamento architettonico delle idee: le cattedrali di pietra sono francesi, ma le cattedrali di idee sono italiane. L'immensa fatica, la preoccupazione di un'informazione enciclopedica e tuttavia esauriente che presuppone l'opera di Alberto Magno, in cui dalla massa dei fatti accumulati zampilla direttamente una mistica, sono già caratteristiche della Germania. La Francia, infine, esce dal Medioevo fatta ad immagine e somiglianza della scolastica di cui fu terra d'elezione. È nel XIII secolo, a Parigi, nella madre delle Università europee, che la Francia, distribuendo al mondo intero la verità comune che fonda e definisce la Cristianità, s'è impregnata per sempre del sogno messianico di un'unità organizzata e collegata dai legami puramente intellegibili di una stessa verità. Ancor oggi essa ha conservato, del Medioevo, la convinzione profonda che ogni sistema sociale è basato su un sistema di idee e che, come la dottrina di un partito è l'unità stessa del partito, cosí l'unione di tutti gli uomini non potrà avvenire che con l'accordo di tutti gli spiriti. Il vecchio sogno dell'Università di Parigi, che fu dapprima il sogno della Chiesa, vive ancor oggi in ogni cervello francese: pensare il vero per l'intera umanità che si costituisce sotto la costrizione stessa che l'accettazione del vero le impone. Da qui, finalmente, l'innato gusto francese dell'astrazione, del ragionamento *a priori*, della chiarezza logica, e l'abitudine, cosí sorprendente per gli spiriti anglosassoni, di regolare la condotta su dei principi astratti anziché sottometterla all'esigenza dei fatti. Per tutto il pensiero occidentale, ignorare il suo Medioevo significa ignorare se stesso. Dire che il XIII secolo è vicino a noi è dire poco: esso è in noi, e, rinnegandola, noi non ci sbarazzeremo della nostra storia piú di quanto un uomo si distacchi dalla sua vita anteriore dimenticando il suo passato.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

Un'eccellente introduzione allo studio di questi problemi si troverà in Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, vol. I, *Le Nouveau Testament*, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (per un complemento di bibliografia, op. cit., p. 5: *Histoire littéraire*); J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1919^4; C. Toussaint, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris 1931; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris 1924^6. [M. Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1963^2; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1950; L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background*, Oxford 1966; J. M. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1952].

I 1

SUL PERIODO DELLA PATRISTICA NEL SUO INSIEME – F. Überweg, *Die patristische und scholastische Philosophie*, a cura di B. Geyer, Berlin 1928^{11}, strumento di lavoro mirabile ed indispensabile per la storia delle idee filosofiche presso i Padri della Chiesa. Di carattere completamente diverso ma pure eccellente è A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Phi-*

* L'integrazione alla bibliografia, curata da Mariateresa Beonio-Brocchieri, riguarda gli studi usciti dopo il 1940 ritenuti maggiormente interessanti per l'importanza dell'autore o per il rilievo e l'originalità delle tesi esposte. Quanto agli studi che riguardano problemi piú particolari, se ne è data notizia solo nel caso in cui manchino opere d'insieme sull'argomento. In ogni caso l'integrazione bibliografica si riferisce esclusivamente agli autori tardo-antichi e medievali presi in esame dal Gilson.

losophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I: *Des origines jusqu'à la fin du XII^e^ siècle*, Louvain 1934[6] [trad. it. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1944, vol. I]; É. Gilson e Philotheus Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, Schöning, 1937; B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, Paris, Bloud et Gay, 1935, 1936, 1937.

PATRISTICA GRECA – A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 volumi, Paris, Les Belles Lettres, 1928-1930; si consulta ancora con utilità il libro di J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859; per una bibliografia d'insieme su questo periodo, vedere B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 640-644, e A. Puech, op. cit., vol. I, pp. 5-6. [M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze-Milano 1969; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge (Mass.) 1956; E. J. Goodsped e R. M. Grant, *A History of Early Christian Literature*, Chicago 1966; A. Dirken, *Elementary Patrology. The Writings of the Fathers of the Church*, St. Louis 1959; *A Patristic Greek Lexicon*, a cura di G. W. H. Lampe, Oxford (dal 1961, a fascicoli)].

APOLOGISTI DEL II SECOLO – A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e^ siècle de notre ère*, Paris 1912. [M. Simonetti, *Studi agiografici*, Roma 1955; J. R. Laurin, *Orientations maîtresses dans les apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma 1954; M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II secolo*, Roma 1947; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961; R. M. Grant, *After the New Testament*, Philadelphia 1968].

ARISTIDE – A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, pp. 126-130.

GIUSTINO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca*, vol. VI; *Apologies*, testo greco e traduzione francese di L. Pautigny (« Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme », a cura di H. Hemmer e P. Lejay, vol. I); *Dialogue avec Tryphon*, testo greco e traduzione francese di G. Archambault, Paris 1909 (stessa collana, vol. IX); J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du II^e^ siècle*, Paris 1907; Pfättisch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Martyrers*, Paderborn 1910; M. J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris 1914; E. Godenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923; G. Bardy, *Justin*, in Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VIII, col. 2228-2277 (bibliografia di Giustino, col. 2275-2277). [L. W. Barnard, *Justin Martyr*, Cambridge 1967].

TAZIANO – Testi in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. VI. Una traduzione dell'*Orazione ai Greci* si trova nell'opera di Aimé Puech,

Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes, Paris 1903. [M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960].

MELITONE – Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück 1893; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, pp. 189-195.

ATENAGORA – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. VI; J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten* (*Aristides und Athenagoras*), 1907. [J. H. Crehan, *Athenagora's Embassy for the Christians*, Westminster 1959].

I 2

GNOSTICISMO – E. De Faye, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, Paris, E. Leroux, 1903 e *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, E. Leroux, 1925²; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église*, Paris, Fontemoing, 1906², vol. I, cap. XI; J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn 1922; per un'eccellente discussione generale del problema, vedere H. C. Puech, *Où en est le problème du gnosticisme?*, in « Revue de l'Université libre de Bruxelles » 2 e 3 1934. [R. Mcl. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1958; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1960].

MARCIONE – A. Harnack, *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (in « Texte und Untersuchungen » XLIV), 1924²; E. Amann, *Marcion*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IX, col. 2009-2032. [E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London 1948].

BASILIDE – G. Bareille, *Basilide*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. II, col. 465-475.

VALENTINO – L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. I, pp. 163-170 (abbiamo seguito da vicino questa eccellente esposizione).

IRENEO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. VII; A. Dufourcq, *Saint Irénée* (nella collana « La pensée chrétienne »), Paris, Bloud et Gay, 1905; F. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris 1908; Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge 1914; F. Vernet, *Irénée*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VII, col. 2394-2533 (lavoro denso e ampio; bibliografia dopo ogni sezione). [A. Benoit, *St. Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960].

IPPOLITO – Testo dei *Philosophoumena* in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. XVI; il primo libro si trova anche in H. Diels, *Doxographi*

graeci, Berlin 1879, pp. 551-576; A. d'Alès, *La théologie de St. Hippolyte*, Paris 1906; E. Amann, *Hippolyte*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VI, col. 2487-2511. [J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1957].

I 3

FILONE EBREO – J. Martin, *Philon*, Paris, Alcan, 1907; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1924[2].

CLEMENTE D'ALESSANDRIA – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi VIII e IX. Edizione critica a cura di O. Stählin, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*, 3 volumi: I: *Protreptikos, Paedagogus*, Leipzig 1905; II: *Stromata*, libri I-IV, 1906; III: *Stromata*, libri VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur?, Fragmenta*, 1909; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, Leroux, 1906[2]; W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandria*, Paderborn 1903; A. De La Barre, *Clément d'Alexandrie*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. III, col. 137-199; testi scelti, tradotti e commentati in G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (« Les moralistes chrétiens »), Paris, Gabalda, 1926; Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique, introduction et traduction*, Paris, Éditions du Cerf, 1943. [*Le Pédagogue*, testo, traduzione e note di H.-I. Marrou, Paris 1960; A. Méhat, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966].

ORIGENE – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XI-XVII; edizioni critiche del *Contra Celsum*, a cura di P. Koetschau, in *Die griech. christl. Schriftst. der drei ersten Jahrh.*, volumi I e II; *De principiis*, vol. V; J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884; testi scelti, tradotti e commentati in F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, Bloud, 1907; E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 volumi, Paris, E. Leroux, 1923-1929 (meno utile dell'opera piú vecchia di Denis); G. Bardy, *Origène*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XI, col. 1489-1565 (eccellente); dello stesso, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris, Desclée, 1925; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, G. Beauchesne, 1935; sulla storia della dottrina, vedere G. Fritz, *Origénisme*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XI, col. 1566-1588. [*Homélies sur Josué*, a cura di A. Jaubert, Paris 1960; *Commento a Giovanni*, trad. it. di E. Corsini, Torino 1968; *Contre Celse*, a cura di M. Borret, Paris 1968; J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956 e *Origène et la connaissance mystique*, Tournai 1960].

I 4

EUSEBIO DI CESAREA – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XIX-XXIV; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, pp. 167-226. [I. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusebius de Césarée*, Roma 1961; sugli autori del capitolo si veda il terzo volume di J. Quasten, *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Utrecht 1960].

GREGORIO DI NAZIANZO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XXXV-XXXVIII; F. Diekamp, *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster 1896; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno*, Breslau 1906; H. Pinault, *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze*, Paris 1926. [P. Gallay, *Les manuscrits des Lettres de St. Grégoire de Nazianze*, Paris 1957; *La vie de St. Grégoire de Nazianze*, Paris 1943; *St. Grégoire de Nazianze*, Paris 1959; J. Plagnieux, *St. Grégoire de Nazianze théologien*, Paris 1952].

BASILIO IL GRANDE – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XXIX-XXXII; le sue *Omelie sull'Esamerone* sono nel vol. XXIX, col. 4-208; J. Rivière, *St. Basile évêque de Césarée* («Les moralistes chrétiens»), Paris, J. Gabalda, 1930. [D. Amond, *Essai d'une histoire critique des éditions générales de St. Basile*, in «Revue bénédictine» 1940-45; J. M. Ronnat, *Basile le Grand*, Paris 1955].

GREGORIO DI NISSA – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XLIV-XLVI; F. Hilt, *Des Hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt*, 1890; F. Diekamp, *Die Gottslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster 1896; per l'influenza di Gregorio di Nissa su Giovanni Scoto Eriugena, vedere J. Dräseke, *Gregor von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena*, in «Theol. Stud. und Krit.» LXXXII 1909, pp. 530-576, e alcune pagine in H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena*, Cambridge 1925; Phil. Böhner, in É. Gilson e Phil. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, pp. 80-109; J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moïse. Introduction et traduction*, Paris, Éditions du Cerf, 1943; H. v. Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, Paris, Beauchesne, 1942. [*Opere*, a cura di W. Jaeger, P. Cavarnos e V. Wood Callahan, Leiden, dal 1960 in piú volumi in corso di pubblicazione. *Traité de la virginité*, testi e trad. di M. Aulineau, Paris 1966; *La vie de Moïse*, testo e trad. di J. Daniélou, Paris 1968; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944; *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, Baden-Baden 1958].

NEMESIO – Il testo greco del *De natura hominis* si trova in Migne, *Patrologie grecque* cit., vol. XL, col. 504-817; il primo capitolo è ristampato tra le opere di Gregorio di Nissa, vol. XLV, col. 187-222.

La traduzione latina dovuta ad Alfano, arcivescovo di Salerno (1058-1085) pubblicata a Praga, nel 1887, da Holzinger, è facilmente accessibile nella sua riedizione a cura di K. J. Burkhard, *Nemesii episcopi Premnon physicon sive* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου *liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917. Un'altra traduzione latina medievale è quella del giurista di Pisa Burgondio (Burgondio Pisano); riedita dallo stesso studioso, essa è, al contrario di quella di Burgondio, difficilmente accessibile: K. J. Burkhard, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emesini) liber a Burgundione in latinum translatus*, Wien, « Progr. des Carl Ludwig-Gymnasiums » 1891, 1892, 1896, 1901, 1902; indice dei capitoli nel fasc. del 1891, pp. 12-13. Questa traduzione è piú completa e sembra che la sua terminologia abbia esercitato una influenza maggiore di quella di Alfano. Sull'autore e la dottrina: D. Bender, *Untersuchungen zu Nemesios*, Münster 1900; W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914; H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Berlin, Weidmann, 1921.

APOLLINARE DI LAODICEA – H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodikeia und seine Schule*, 1904. [J. Golega, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinaris von Laodikeia zugeschriebenen Psalmenparaphrase*, Ettal 1960].

PSEUDO MACARIO D'EGITTO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. XXXIV, da completare con Marriott, *Macarii anecdota*, Cambridge 1918; J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, 1908.

SINESIO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., vol. LVI.

TEODORETO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi LXXX-LXXXIV; J. Schulte, *Theodoret von Cyrus als Apologet* (« Theolog. Studien der Leogesellschaft », vol. X), 1904. [É. des Places, *Le Platon de Théodorète*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milano 1956].

I 5

Su questo periodo nel suo assieme, vedere il libro (in lingua russa) di G. V. Florovskij, *Vizantiiskie Ottsi V-VIII*, Paris 1933.

DIONIGI (pseudo-Areopagita) – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi III-IV; H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster 1918; H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908; G. V. Florovskij, op. cit., cap. IV, pp. 95-117; sulle sue prime traduzioni latine, G. Théry, *Études dionysiennes*, 2 volumi, Paris, Vrin, 1932 e 1937; per la bibliografia dei numerosi articoli di J. Stiglmayr su Dionigi, vedere B. Geyer,

Die patristische und scholastische Philosophie, pp. 667-668. [G. Della Volpe, *La dottrina dell'Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici*, Roma 1941; R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954; J. Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure de la doctrine mystique du Pseudo-Denis l'Aréopagite*, Paris 1959].

MASSIMO IL CONFESSORE – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XC-XCI; G. V. Florovskij, op. cit., cap. VII, pp. 195-227; J. Draeseke, *Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena*, in «Theol. Studien und Kritiken» 84 1911, pp. 20-60 e 240-229.

GIOVANNI FILOPONO – M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Ioh. Philoponos, Alex. von Aphrodisias und Themistios*, München 1929; P. Duhem, *Le système du monde*, vol. I, pp. 313-320: «Le lieu et le vide selon Jean Philopon»; pp. 380-388: «Le mouvement des projectiles; la théorie de Jean Philopon»; M. De Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le III^e livre du «Traité de l'âme» d'Aristote*, Liège-Paris, Droz, 1934.

GIOVANNI DAMASCENO – *Opere* in Migne, *Patrologia graeca* cit., volumi XCIV-XCVI; V. Ermoni, *Saint Jean Damascène*, Paris, Bloud et Gay, 1904; E. Hocedez, *Le trois premières traductions du «De orthodoxa fide» de Saint Jean Damascène*, in «Musée Belge» 17 1913, pp. 109-123; J. De Ghellinck, *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XII^e siècle*, in «Revue des questions historiques» 1910, pp. 149-160. Cfr. dello stesso autore: *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris 1914, pp. 245-276; M. Jugie, *Jean Damascène*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VIII, coll. 693-751 (eccellente); G. V. Florovskij, op. cit., cap. VIII, pp. 228-254.

INFLUENZA DI PLATONE – J. Stiglmayr, *Kirchenväter und Klassizismus*, Freiburg im Breisgau 1913; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi*, London 1939; R. Arnou, *Le Platonisme des Pères*, in Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XII, col. 2258-2392 (eccellente; bibliografia col. 2390-2392); R. Arnou, *De «platonismo» patrum*, Romae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1935 (scelta di testi e note). [É. des Places, *La tradition patristique de Platon*, Milano 1960].

II 1

Sulla patristica latina in generale, bibliografia in B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 640-644; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1924²; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusq' à l'invasion arabe*, 7 volumi, Paris 1901-1923.

ERMETE TRISMEGISTO – Questo nome può rinviare a tre testi o gruppi di testi distinti:

I. *Il Corpus Hermeticum*: *Hermetis Trismegisti Poemander*, a cura di G. Parthey, Berlin 1854 (testo greco e traduzione latina); L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, Didier, 1867²; R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (ed. crit. del *Poimandres*, di parecchi altri frammenti ermetici e studio storico); J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster 1914; Walter Scott, *Hermetica*, Oxford, Clarendon Press, 1924-36, 4 volumi (introduzione, testi e trad. inglese, note sul *Corpus Hermeticum*, l'*Asclepius* e gli estratti ermetici di Stobeo).

II. *L'Asclepius*, edito parecchie volte come apocrifo tra le opere di Apuleio; in particolare, *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia*, a cura di Aloisius Goldbacher, Vindobonae 1866 o nell'edizione di Apuleio a cura di Thomas, vol. III, Leipzig, Teubner, 1921.

III. Un apocrifo ermetico del XII secolo, intitolato *Liber de propositionibus sive de regulis theologiae*, più tardi citato e poi pubblicato con il titolo di *Liber XXIV philosophorum*, da C. Baeumker, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierundzwanzig Meister »*, in *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Freiburg, Herder, 1913, pp. 17-40 (pp. 17-30, eccellente introduzione sul neoplatonismo nel Medioevo); ristampato in C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Münster 1928, pp. 194-214.

IV. Un gruppo di scritti alchimistici, astrologici o magici, attribuiti allo stesso Ermete, e dei quali diventa frequente la citazione a partire dal XIII secolo: su questa letteratura consultare L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Macmillan, 1923, vol. II, cap. XLV.

TERTULLIANO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina*, volumi I e II; *Apologeticum*, a cura di J. P. Waltzing, Liège 1920; A. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905; P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, Leroux, 1913. [*De testimonio animae*, a cura di E. Tibiletti, Torino 1959; *Ad Scapularis*, a cura di A. Quacquarelli, Roma 1957; *Ad martyras*, a cura dello stesso, Roma 1963; *De spectaculis*, a cura di E. Castorina, Firenze 1961; R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Freiburg 1962; R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris 1962; J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966, 3 volumi; T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967].

MINUCIO FELICE – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. III; *M. Minucii Felicis Octavius*, a cura di J. P. Waltzing, Louvain 1903 (ampia bibliografia); J. P. Waltzing, *Minutius Felix et Platon*, Paris 1903; J. H. Freese, *The Octavius of Minucius Felix*, London 1920. [*Octavius*, a cura di M. Pellegrino, Torino 1947; *Octavius*, a cura di

J. Beaujeu, Paris 1964; B. Kytzler, *Notae Minucianae*, «Traditio» 2 1966; C. Becker, *Der Octavius des Minucius Felix*, München 1967].

ARNOBIO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. V; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. III, pp. 241-286. [*Adversus nationes*, a cura di C. Marchesi, Torino 1953].

LATTANZIO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi VI e VII; R. Pichon, *Lactance. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1903; E. Amann, *Lactance*, in Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VIII, col. 2425-2444. [A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960].

ILARIO DI POITIERS – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi IX e X; A. Beck, *Die Trinitätslehre des heiligen Hilarius von Poitiers*, Mainz 1903; A. Largent, *Saint Hilaire de Poitiers*, Paris 1902; X. le Bachelet, *Hilaire (saint)*, in Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VI, col. 2388-2462. [P. Smulders, *La doctrine trinitaire d'Hilaire de Poitiers*, Roma 1944; P. Galtier, *St. Hilaire de Poitiers*, Paris 1960; M. Simonetti, *Note sulla struttura e la cronologia del «De Trinitate» di Ilario*, in «Studi urbinati» 1965; A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*, Roma 1964; C. F. A. Borchardt, *Hilary of Poitier's Role in the Arian Struggle*, The Hague 1966].

AMBROGIO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi XIV e XVII; A. De Broglie, *Saint Ambroise*, Paris 1899; P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, Bloud, 1908 (con testi scelti); R. Tramin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^{e} siècle. Étude comparée des traités des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise*, Paris 1895. [*Inni*, a cura di M. Simonetti, Alba 1956; *Des sacrements, Des mystères*, a cura di B. Boste, Paris 1961; A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960; G. Lazzati, *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Milano 1960].

II 2

MACROBIO – *Ambrosii Theodosii Macrobii ... Commentarium in Somnium Scipionis*, a cura di J. Willis, Leipzig, Teubner, 1963, 1970^{2}; M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916.

CALCIDIO – *Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario*, a cura di J. Wrobel, Leipzig, Teubner, 1876; B. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus*, Münster 1902.

CANDIDO L'ARIANO – *Liber de generatione divina*, in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. VIII, col. 1013-1020.

MARIO VITTORINO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. VIII; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. III, pp. 373-422. [*Traités théologiques sur la Trinité*, a cura di P. Henry con introd. di P. Hadot, Paris 1960; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968].

SANT'AGOSTINO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi XXXII-XLVII. La miglior introduzione d'insieme all'opera di sant'Agostino è l'articolo di E. Portalié, *Augustin (saint)*, in Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. I, col. 2268-2472. Questo articolo, di cui non è sprecata neppure una riga, e che contiene materiale per un grosso volume, è un capolavoro del genere. Sulla vita di sant'Agostino si veda G. Bardy, *Saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940. Sulla sua evoluzione intellettuale: C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1920. Come studi dottrinali d'insieme, vedere: J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, Alcan, 1901, 1923[2]; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, 1943[2] (contiene una bibliografia molto estesa). Influenza sul Medioevo: M. Grabmann, *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, München, M. Hueber, 1936, pp. 1-24; dello stesso: *Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis (De diversis quaestionibus 83, qu. 46), in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung*, in op. cit., pp. 25-34; e *Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, in op. cit., pp. 35-62. [Fra le recenti edizioni ricordiamo: *Theologische Frühschriften*, a cura di G. Green, Zürich 1962; *Le Confessioni*, trad. di A. Masini, Firenze 1963; *Le Confessioni*, testo latino dell'ed. di M. Skutella, Leipzig 1934, riveduto da M. Pellegrino, Roma 1965; fra i numerosi studi ci limitiamo a quelli di argomento piú generale: H.-I. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950; M. Pellegrino, *Le confessioni di S. Agostino*, Roma 1956; O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon St. Augustin*, Paris 1966; F. Campo del Pozo, *Filosofía del derecho según San Agustín*, Valladolid 1966; E. Kevane, *Augustine the Educator*, Glen Rock (N. J.) 1964; J. Mader, *Die logische Struktur des personalen Denkens aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus*, Wien 1965; R. Holte, *Béatitude et sagesse. St. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962].

II 3

BOEZIO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi LXIII-LXIV. Manca un buono studio d'insieme sul pensiero di Boezio; per i numerosi studi particolari sulla sua opera, cfr. B. Geyer, *Die patrist. und schol. Philos.*, pp. 663-670; vanno aggiunti: R. Carton, *Le christianisme*

et l'augustinisme de Boèce, in *Mélanges augustiniens*, Paris, Marcel Rivière, 1931, pp. 243-329; J. Bidez, *Boèce et Porphyre*, in « Revue belge de philologie et d'histoire » 1 1923, pp. 189-201; Lane Cooper, *A Concordance of Boethius*, Cambridge (Mass.) 1928; P. Courcelle, *Boèce et l'école d'Alexandrie*, in « Mélanges de l'École française de Rome » 52 1935, pp. 185-223; dello stesso autore: *Étude critique sur les Commentaires de Boèce (IXe-XVe siècles)*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age » 13 1939, pp. 5-140; H. R. Patch, *The Tradition of Boethius: A Study of His Importance in Medieval Culture*, New York 1935.

[Gli *Opuscula theologica* sono tradotti in italiano da E. Rapisarda, Catania 1940, i *Pensieri sulla musica* a cura di A. Damerini, Firenze 1949; l'edizione italiana dei *De consolatione philosophiae libri V* è a cura di E. Rapisarda, Catania 1960. Fra gli studi si vedano: L. Minio-Paluello, *The Text of the Categoriae. The Latin Tradition*, « Classical Quarterly » 1945; K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, Amsterdam 1951; F. S. Sulowski, *Les sources du « De consolatione philosophiae » de Boèce*, « Sophia » 1956; H. M. Barrett, *Boethius. Some Aspects of His Times and Works*, New York 1966]. Sulla cronologia si veda: L. M. De Rijk, *On the Chronology of Boethius' Works on Logic*, « Vivarium » 2 1964.

CASSIODORO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi LXIX-LXX; studi particolari sulla sua opera indicati in B. Geyer, *Die patrist. und schol. Philosophie*, cit., p. 671; A. Van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, in « Speculum » 1931, pp. 244-292. [*An Introduction to Divine and Human Readings*, trad. ingl. di L. W. Jones, New York 1966; G. Bardy, *Cassiodore et la fin du monde ancien*, « Année théologique » 1945; A. Momigliano, *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, p. 191 sgg.; G. Ludwig, *Cassiodor*, Frankfurt a. M. 1967].

ISIDORO DI SIVIGLIA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi LXXXI-LXXXIV. Le *Etymologiae* sono state riedite parecchie volte, particolarmente da W. M. Lindsay, 2 volumi, Oxford 1911; bibliografia in B. Geyer, op. cit., p. 671. [J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, Paris 1959; Ph. Delhaye, *Les idées morales de St. Isidore de Séville*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1959].

MARTINO DI BRACARA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., sparse nei volumi LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXXIV e CXXX. I suoi principali trattati di morale sono stati rieditі nell'edizione delle opere di Seneca, a cura di F. Haase.

GREGORIO MAGNO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi LXXV-LXXIX; H. Dudden, *Gregory the Great*, London 1905; T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma 1909; H. H. How-

orth, *St. Gregory the Great*, London 1912. [L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Freiburg 1947; *Commentaire moral du livre de Job*, textes choisis et traduits par R. Wasselink, Namur 1965].

II 4

ORIGINI DEL PROBLEMA – M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. Jésus-Christ à 200 apr. Jésus-Christ)*, Paris, Gabalda, 1909; A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg 1924; A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e^ siècle*, Paris 1932; dello stesso, *Des Prophètes à Jésus. Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris 1935; A. Pinaud, *La paix legs d'Israël*, Société commerciale d'éditions et de librairie, Paris 1932 (diffidare della confusione, di cui soffre il libro, tra universalismo e pacifismo); E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London, Methuen, 1917 (rimaneggiamento della prima parte di *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906); U. Wilamowitz-Moellendorff, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, in P. Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, parte II; W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, in « Proceedings of the British Academy », vol. XIX.

SUL PROBLEMA NEL SUO INSIEME – J. T. McNeill, *Christian Hope for World Society*, New York-Chicago 1937; F. J. C. Hearnshaw, *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, London, G. S. Harrap, 1923; è una raccolta di studi di autori diversi: sul pensiero politico del Medioevo (E. Baker), Agostino (A. J. Carlyle), Giovanni di Salisbury (E. C. Jacob), Tommaso d'Aquino (F. Aveling), Dante (E. Sharwood Smith), Pietro Dubois (E. Power), Marsilio da Padova (J. W. Allen), J. Wicliff (F. J. C. Hearnshaw); A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.*, 2 volumi, 1924[4]; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934; H. Leclercq, *Église et État*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. IV, col. 2255-2256. [W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966].

CITTÀ DI DIO – R. W. e A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. I, London 1903, trad. it. *Il pensiero politico medievale*, Bari, Laterza, 1956-59; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg, Herder, 1929[2], vol. II, pp. 410-416 (bibliografia a p. 411 nota 1); H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus de Civitate Dei*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1911; H. Combes, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Plon, 1927, soprattutto il cap. VI, «Les rapports de l'Église et de l'État». [P. Brezzi, *Analisi e interpretazione del « De Civitate Dei » di S. Agostino*, Tolentino 1960; St. Augustine, *Political Writings*, introduzione di H. Paolucci e analisi di D. Bigonciari, Chicago 1962; H. A. Deane, *The Political*

and Social Ideas of St. Augustine, London 1966; G. L. Keyes, *Christian Faith and the Interpretation of History. A Study of St. Augustine's Philosophy of History*, Lincoln (Nebraska) 1966].

AGOSTINISMO POLITICO – H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934; dello stesso autore: *Sur la formation de la théocratie pontificale*, in *Mélanges Ferd. Lot*, Paris, Champion, 1925; R. Hull, *Medieval Theories of Papacy*, London 1934.

PAOLO OROSIO – P. Orosii *Historiarum libri septem*, in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. XXXI, col. 663-1174.

II 5

CULTURA PATRISTICA LATINA – H. O. Taylor, *The Classical Heritage of the Middle Age*, New York, Macmillan, 1901; M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, A. Picard, 1905; Aubrey Gwynn, *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Oxford 1926; E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1928; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1938. [F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, London 1960; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1962; M. F. Wiles, *The Christian Fathers*, London 1966].

III 1

CIVILTÀ DEL MEDIO EVO – von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1917^3; H. O. Taylor, *The Classical Heritage of the Middle Ages*, New York 1925^3; *The Medieval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 volumi, New York 1920^3; M. De Wulf, *Civilization and Philosophy in the Middle Ages*, Princeton 1922; H. Focillon, *Art d'Occident. Le moyen âge roman et gothique*, Paris, Colin, 1938. [P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943; B. Jarret, *Social Theories of the Middle Ages*, Westminster 1942; E. De Bruyne, *L'Esthétique du moyen âge*, Louvain 1947; E. Garin, *Poesia e filosofia nel Medioevo latino*, in *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954; G. Beaujouan, *La science dans l'Occident mediéval chrétien*, in *Histoire générale des sciences*, vol. I, Paris 1957; A. C. Crombie, *From Augustine to Galileo. The History of Science*, Melbourne-London-Toronto 1957; J. Read, *Through Alchemy to Chemistry*, New York 1957; M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Age*, Madison 1959; J. Koch, *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden 1959; Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge*, Paris 1957: trad. it., *Genio del Medioevo*, Milano 1959].

SULL'INSIEME DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE – B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 volumi, Paris 1872-1880; F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1907; B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (II parte del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di F. Überweg), Berlin 1928; É. Bréhier, *La philosophie du moyen âge*, Paris, Renaissance du livre, 1937, trad. it. Torino, Einaudi, 1952; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 volumi, Paris, Vrin, 1934-1936[6], trad. it. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1944; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, volumi II-IV; *Die Logik im Mittelalter*, 1861-1870, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1937; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 volumi, Freiburg i. B., Herder, 1900 e 1910, trad. it. imminente presso La Nuova Italia; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of Our Era*, 4 volumi, New York, Macmillan, 1923 e 1934; P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, Colin, 1938, trad. it. Brescia, La Scuola, 1947; J. Mariétan, *Problèmes de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, Alcan, 1901; C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge (Mass.) 1924; P. Duhem, *Le système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 volumi, Paris 1913-1917; per tutti i problemi relativi alle dottrine psicologiche: K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876; sulla letteratura latina di questo periodo consultare l'opera fondamentale di Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, vol. I, München 1911; J. De Ghellinck, *Littérature latine du moyen âge*, 2 volumi, Paris 1939; Max Manitius, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, Harrassowitz, 1935. [Ph. Boehner, *Medieval Logic*, Chicago 1952; E. A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, Amsterdam 1953; J. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge*, Bruxelles-Paris 1946-49; R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1950; F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origin of Latin Aristotelianism*, Louvain 1955; E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958; J. A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, London 1959; D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Baltimore 1962; C. Vasoli, *La filosofia medievale*, Milano 1961; F. Van Steenberghen, *Histoire de la philosophie*, vol. I: *Période chrétienne*, Louvain 1964; F. Copleston, *Histoire de la philosophie*, vol. II: *La philosophie médiévale*, Paris 1964; trad. it. Brescia, Paideia, 1968; G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought*, New York 1966.

CIVILTÀ ANGLOSASSONE – A. Brooke, *English Literature from the Beginning to Norman Conquest*, London, Macmillan, 1908; A. R. Benham, *English Literature from Widsith to the Death of Chaucer*, New Haven, Yale Press, 1916; R. W. Chambers, *On the Continuity of En-*

glish Prose from Alfred to More and His School, London, Milford, 1932; A. F. Leach, *The Schools of Medieval England*, London, Methuen, 1916[2]; F. Raphael, *Christian Schools and Scholars*, London 1924; C. Dawson, *The Making of Europe*, London, Sheed and Ward, 1932, trad. fr., Paris, Rieder, 1934. [A. C. Baugh, *The Middle English Period (1100-1500)*, in *Literary History of England*, New York 1958, pp. 109-367].

WINFRIDO – M. Manitius, op. cit., vol. I, pp. 142-152; F. Lavisse, *La conquête de la Germanie romaine*, in « Revue des Deux Mondes », 15 aprile 1887, p. 878; G. Kurth, *Saint Boniface (680-755)*, Paris, Lecoffre, 1924[5].

BEDA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi XC-XCV; M. Manitius, op. cit., vol. I, pp. 70-87. [C. H. Beeson, *The Manuscripts of Beda*, « Classical Philology » 1947].

ALCUINO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi C e CI; C. J. B. Gaskoin, *Alcuin, His Life and His Work*, London 1904; G. F. Brown, *Alcuin of York*, London 1908; E. M. Wilmot-Buxton, *Alcuin*, London 1922. [S. H. Wil, *The Rhetoric of Alcuin*, Princeton 1941; L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne*, Ithaca (N. Y.) 1959].

RABANO MAURO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXI; D. Turnau, *Rabanus Maurus praeceptor Germaniae*, München 1900. [B. Blumenkranz, *Raban Maur et St. Augustine*, « Revue du moyen âge latin » 1951].

RINASCENZA CAROLINGIA – E. Lavisse, *Histoire de France*, vol. II, 1ª parte, pp. 342-349; H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Alcan, 1937[2]; F. Lot, *La France des origines à la guerre de Cent ans*, Paris, Gallimard, 1941; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités (768-1180)*, Paris 1924[2]; G. Bruhnes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne*, Paris 1903; É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, pp. 171-196. [Calmette, *Charlemagne, sa vie et son oeuvre*, Paris 1945, trad. it. Bari, Laterza; E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, Paris 1950].

III 2

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXXII; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg 1843; Brilliantoff, *L'influenza della teologia orientale sulla teologia occidentale nelle opere di Giovanni Scoto Eriugena*, 1898 (in lingua russa); M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933 (bibliografia alle pp. XII-XVII). [M. Dal Pra, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano 1941, nuova edizione

1951; P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padova 1957; T. Gregory, *Sulla metafisica di G. Scoto Eriugena*, « Giornale critico della filosofia italiana » 1958; idem, *Mediazione e incarnazione nella filosofia dell'Eriugena*, ibidem 1960; B. Stock, *The Philosophical Anthropology of J. Scottus Eriugena*, « Studi medievali » 8 1967; T. Gregory, *Note sulla dottrina delle « Teofanie » in Giovanni Scoto Eriugena*, « Studi medievali » 4 1963; F. Staudenmaier, *J. Scotus Erigena*, Frankfurt a. M. 1966; T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena*, Firenze 1963].

III 3

STUDI CLASSICI NEL IX E X SECOLO – Oltre le già citate opere di M. Manitius, di Sandys e di De Ghellinck, vedere M. Manitius, *Bildung, Wissenschaft und Literatur im Abendlande von 800 bis 1100*, Crimitschau 1925; E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, 2 volumi, Leipzig 1909; L. Friedländer, *Das Nachleben der Antike im Mittelalter* in *Erinnerungen, Reden und Studien*, Strassburg, Trübner, 1905, pp. 272-391.

LUPO DI FERRIÈRES – *Correspondance*, a cura di L. Levillain, 2 volumi, Paris 1927.

GERBERTO D'AURILLAC – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXXXIX; A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques*, Clermont-Ferrand 1867; J. Havet, *Lettres de Gerbert (983-997), publiées avec une introduction et des notes*, Paris 1889; N. Bubnov, *Gerberti opera mathematica (972-1003)*, Berlin 1899; F. Picavet, *Gerbert, un Pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, Paris, Leroux, 1897. Il riferimento a Henri Bremond, *Gerbert*, Paris 1906, passato dal *Grundriss* di Überweg (11ª ed., p. 696) in altre storie della filosofia medievale, non è che un divertente refuso in cui *Gerbert* è al posto di *Gerbet*. [J. Leflou, *Gerbert*, Paris 1946].

ORIGINI DELLA LOGICA MEDIEVALE – A. Van de Vyver, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, in « Revue belge de philologie et d'histoire » 8 1929, pp. 425-452 e *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*, in « Revue bénédictine » 1935, pp. 125-169. [J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à St. Thomas*, Paris 1953; Abbonis Floracensis *Opera inedita*, a cura di Van de Vyver, Brugge, De Tempel, 1966].

HROTSVITA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXXXVII; *Hrotsvitae opera*, a cura di P. de Winterfeld, Berlin 1902; J. Schneiderhan, *Roswitha von Gandersheim, die erste deutsche Dichterin*, Paderborn 1912.

SMARAGDO e i primi grammatici del Medioevo: Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris 1868.

GUIDO D'AREZZO e le teorie musicali del Medioevo – A. Machabey, *Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XI*[e] *siècle*, Paris, Payot, 1928 (bibliografia, pp. 271-277).

ORIGINI TROIANE DEI FRANCESI – E. Faral, *La légende de l'origine troyenne des Francs*, in *La Légende arthurienne. Études et documents*, Paris, Champion, 1929, vol. I, pp. 262-293.

IV 1

ANSELMO DI BESATE – E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, Halle 1872. [L'edizione critica della *Rhetorimachia*, a cura di K. Manitius, è in *Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. II, Weimar 1958].

BERENGARIO DI TOURS – *Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, a cura di A. F. e F. T. Vischer, Berlin 1834. [Una edizione nuova del *De Sacra Coena* è a cura di W. H. Beekenkamp, s' Gravenhaven 1941].

DIALETTICI E ANTIDIALETTICI – J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster 1910, e *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster 1915. [Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, a cura di P. Brezzi e B. Nardi, con traduzione italiana, Firenze 1943; F. Driessler, *Pier Damiani*, Roma 1954; J. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain 1956].

IV 2

ROSCELLINO – F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, Alcan, 1911 (contiene una utile raccolta di testi).

IV 3

ANSELMO DI CANTERBURY – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi CLVIII e CLIX; J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Münster 1911; Ch. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, Paris 1920; A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Leroux, 1923; K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zu-*

sammenhang seines theologischen Programms, München, Kaiser Verlag, 1931; A. Levasti, *Sant'Anselmo. Vita e pensiero*, Bari 1929; A. Stoltz, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, in « Catholica » 1933, pp. 1-24; A. Wilmart, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin*, in « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 3 1931, pp. 20-36; É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1934, pp. 5-51. [*Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*, testo latino a cura di F. S. Schmitt e traduzione italiana a cura di G. Sandri, Padova 1959; *Proslogion*, a cura di A. Koyré, Paris 1964; *Truth, Freedom and Evil*, edizione e traduzione inglese di J. Hopkins e H. Richardson, New York 1967; L. Baudry, *La prescience divine chez St. Anselme*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1940-42; S. Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*, Milano 1949; F. S. Schmitt, *Intorno all'Opera Omnia di S. Anselmo d'Aosta*, « Sophia » 1959; P. Vignaux, *Structure et sens du Monologion*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 1947; J. Chêne, *La théologie de St. Anselme*, Paris 1962; P. Mazzarella, *Il pensiero speculativo di Anselmo d'Aosta*, Padova 1962; D. P. Henry, *The « De grammatico » of St. Anselm*, Notre Dame (Indiana) 1964; idem, *The Logic of St. Anselm*, London 1967].

IV 4

IX E X SECOLO – Un'eccellente introduzione al problema nel suo insieme in Jean Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, Les Presses Modernes, 1939.

ETÀ CAROLINGIA – Ketterer, *Karl der Grosse und die Kirche*, 1898; Ohr, *Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis*, Wien 1902; De La Servière, *Charlemagne et l'Église*, Paris 1904; A. Kleinclausz, *Charlemagne*, Paris, Hachette, 1934, cap. IX, pp. 225-264; A. Fliche, *La Chrétienté médiévale*, Paris 1929. [G. Pepe, *Un problema storico: Carlo Magno*, Firenze 1952].

XI SECOLO – A. Fliche, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les prégrégoriens*, Paris 1916; H. X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, Vrin, 1934; dello stesso autore: *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris, Vrin, 1934; su altri aspetti del problema si leggerà anche con profitto Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg 1924 e l'opera classica di Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1941-1960, rist. 1969. [R. Morghen, *Gregorio VII*, Torino 1942; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir laïque au moyen âge*, Paris 1957].

V 1

MOVIMENTO CHARTRIANO – La piú importante fonte storica si trova negli scritti di Giovanni di Salisbury, in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXCIX. Due eccellenti edizioni critiche di C. C. J. Webb, *Polycraticus*, 2 volumi, Oxford 1909, e *Metalogicon*, Oxford 1909. Sul movimento nel suo insieme: A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du* V^e *au* XVI^e *siècle*, Paris 1895; R. L. Poole, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in « English Historical Review » 35 1920, pp. 321-342; E. Faral, *Le manuscrit 511 du « Hunterian Museum » de Glasgow*, in « Studi medievali » 9 1936, soprattutto pp. 69-103. [G. Paré, *Les idées et les lettres au* XII^e *siècle*, Montreal 1947; T. Gregory, *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, « Giornale critico della filosofia italiana » 1952; M. D. Chenu, *La théologie au* XII^e *siècle*, Paris 1957].

I commenti di Gilberto de la Porrée a Boezio si trovano in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. LXIV; il *Tractatus de sex principiis* attribuito a Gilberto è stato riedito in edizione critica da A. Heysse (*Opuscula et textus*, Münster, fasc. 7). Sulla sua dottrina e la sua influenza, vedere Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers 1892; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, pp. 408-438; A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du « De hebdomadibus »*, in « Revue néo-scolastique de philosophie » 36 1934, pp. 101-140; A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1935-36, pp. 29-102; M. H. Vicaire, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, in « Revue des sciences *théologiques et philosophiques* » 26 1937, pp. 449-482. [*De Hebdomadibus*, « Traditio » 1953; *De Trinitate*, « Studies and Textes » 1, Toronto 1955; *Contra Eutychen et Nestorium*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1954; N. M. Haring, *The Case of Gilbert de la Porrée*, « Medieval Studies » 1951; M. E. Williams, *The Teaching of Gilbert Porretta on the Trinity*, Rome 1951; S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Gilberto Porrettano*, « Miscellanea del Centro di Studi medievali dell'Università Cattolica di Milano » 1956; R. J. Westley, *A Philosophy of the Concreted and the Concrete of Constitution of Creature According to Gilbert de la Porrée*, « Scholastik » 1959-60; H. C. Van Elswijk, *Gilbert de la Porrée*, Louvain 1966].

Su TEODORICO DI CHARTRES e GUGLIELMO DI CONCHES, vedere J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938 (bibliografia, pp. 217-221); sugli altri filosofi dello stesso gruppo: W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, Breslau 1926; É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 3 1928, pp. 5-24; H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Koblenz 1929; M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum*

Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke, München 1935. [TEODORICO DI CHARTRES: *A Commentary on Boethius « De Trinitate » by Thierry of Chartres*, a cura di N. M. Haring, « Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge » 1956; E. Jeauneau, *Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*, « Sophia » 1955; N. M. Haring, *A Short Treatise on the Trinity from the School of Thierry of Chartres*, « Medieval Studies » 1957; *Two Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1960. — GUGLIELMO DI CONCHES: *Dragmaticon*, a cura di C. Parra, Paris 1943; *Sur Macrobe*, traduzione a cura di E. Jeauneau, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1960; *Glossae in Platonem* (a cura di E. Jeauneau), Paris 1965; T. Gregory, *Anima mundi*, Firenze 1955; E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958; E. Jeauneau, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1960.

[BERNARDO SILVESTRE – *Dictamen*, a cura di M. Brini Savorelli, « Rivista critica di storia della filosofia » 1965; Th. Silverstein, *The Fabulous Cosmogonia of Bernardus Silvester*, « Modern Philology » 1948].

[CLARENBALDO DI ARRAS – N. M. Haring, *Life and Works of Clarenbald of Arras*, Toronto 1965].

GIOVANNI DI SALISBURY – M. Demimuid, *Jean de Salisbury*, Paris 1873; C. Schaarschmidt, *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862; H. Waddell, *John of Salisbury*, in *Essays and Studies by Members of the English Associations*, vol. XIII, Oxford 1928, pp. 28-51. [*The Metalogicon* (trad. ingl. con introduzione di D. D. McGarry), Gloucester (Mass.) 1963; *The Statesman's Book*, trad. ingl. del IV, V e VI libro e di estratti del VII e VIII del *Polycraticus*, a cura di J. Dickinson, New York 1963; *Polycraticus*, a cura di C. C. J. Webb, London 1909, Frankfurt a. M. 1965; H. Liebeschutz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950; M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Milano 1951].

V 2

PROBLEMA DEGLI UNIVERSALI – J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn 1907 e *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Münster 1910.

FEDE E RAGIONE – G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)*, Münster 1933.

ABELARDO – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CLXXVIII; da completare con V. Cousin, *Ouvrages inédites d'Abélard*, Paris 1836, e

Petri Abaelardi opera, 2 volumi, Paris 1849 e 1859; B. Geyer, *Die philosophischen Schriften Peter Abaelards*, 4 volumi, Münster 1919, 1921, 1927, 1933 (punto di partenza indispensabile per lo studio della logica di Abelardo); H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia «Summi boni» zum ersten Male vollständig herausgegeben*, Münster 1939; C. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 volumi, Paris 1855²; C. Ottaviano, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1931; J. K. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge 1932; sulla morale di Abelardo: J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, Vrin, 1939, cap. II e III; sul romanzo passionale di Abelardo: C. Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Champion, 1933; E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, J. Vrin, 1938. [*Scritti filosofici di Pietro Abelardo*, a cura di M. Dal Pra, Milano 1954, 1969²; *Dialectica*, a cura di L. M. De Rijk, Assen 1956; *Abaelardiana inedita*, Roma 1958; *Historia calamitatum*, a cura di J. Monfrin, Paris 1959, 1962²; *Dialogus*, a cura di B. Thomas, Stuttgart 1970; *Ethica*, a cura di D. E. Luscombe, Oxford 1971; *Scito te ipsum*, trad. it. a cura di M. Dal Pra, Vicenza 1941; J. R. McCallum, *Abelard's Christian Theology*, London 1948; M. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, Milano 1964, 1969²; L. M. De Rijk, *Logica modernorum*, vol. II, pp. 186-206, Assen 1967; M. Dal Pra, *Motivi dello «Scito te ipsum»*, «Acme» 1948; D. E. Luscombe, *The School of Peter Abailard*, Cambridge 1969; J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969; A. V. Murray, *Abélard et St. Bernard*, Manchester 1967; R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg P. Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Bonn 1966].

GUGLIELMO DI CHAMPEAUX – G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, Lille 1898. [O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIᵉ et XIIIᵉ siècles*, vol. V: *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux, Ducolot, 1959].

JOSCELINO DI SOISSONS – *De generibus et speciebus*, in V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris 1836, pp. 507-550.

ADELARDO DI BATH – Hans Willner, *Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso*, Münster 1903. [*Quaestiones naturales*, a cura di M. Müller, Münster 1934; Ch. H. Haskins, *Adelard of Bath*, Cambridge 1924; F. Bliemetzrieder, *Adelard von Bath*, München 1935].

V 3

BERNARDO DI CHIARAVALLE – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi CLXXXII-CLXXXV; E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 volumi, Paris, Gabalda, 1927; J. Schuck, *Das reli-*

giöse Erlebnis beim Hl. Bernard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung, Würzburg 1922; P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster 1908; É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934. [In via di pubblicazione gli *Opera omnia* a cura di J. Leclerq, C. H. Talbot e H. M. Rochais a Roma dall'anno 1957. Inoltre si veda: St. Bernard, *Oeuvres*, 2 volumi, a cura di M. Davy, Paris 1945; *Lettres choisies*, a cura di J. Leclerq, Namur 1962; *Un itinéraire de retour à Dieu*, testi scelti e presentati da É. Gilson, Paris 1964; *Grazia e libero arbitrio*, a cura di A. Babolin, Padova 1968; J. Baudry, *Saint Bernard*, Paris 1946; J. Leclerq, *Saint Bernard mystique*, Bruges 1948; M. T. Antonelli, *Bernardo di Chiaravalle*, Milano 1953; Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez St. Bernard*, Namur 1957; E. Bertola, *San Bernardo e la teologia speculativa*, Padova 1959].

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CLXXX; M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire, epistola ad Fratres de Monte Dei de Guillaume de Saint-Thierry*, 2 volumi, Paris, Vrin, 1940, testo, traduzione e note; A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres*, Bourg-en-Bresse 1923; L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, in «Recherches de science religieuse» XXII 1932, pp. 178-205, 257-279. [*Commentarium in Canticum*, a cura di M. M. Davy, Paris 1958; *Speculum et Aenigma fidei*, a cura dello stesso, Paris 1959; *De contemplando Deo*, a cura di J. Hourlier, Paris 1959; M. M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de St. Thierry*, Paris 1954; O. Brooke, *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 1959; idem, *The Speculative Development of the Trinitarian Theology of William of St. Thierry*, ibid. 1960; idem, *William of St. Thierry's Doctrine of the Ascent to God by Faith*, ibid. 1963].

ISACCO DI STELLA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXCIV; P. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 1932, pp. 134-159. [E. Bertola, *La dottrina psicologica di Isacco Stella*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 1953].

ALCHIERO DI CHIARAVALLE – Il *De spiritu et anima* si trova, tra gli apocrifi agostiniani, in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. XL, col. 779-832. — Sulla psicologia di Guglielmo di Saint-Thierry, Isacco di Stella e Alchiero di Chiaravalle, vedere K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876, pp. 14-43.

UGO DI SAN VITTORE – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., volumi CLXXV-CLXXVII; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hu-*

gues de Saint-Victor, 2 volumi, Paris 1895; H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Victor*, Münster 1906; F. Vernet, *Hugues de Saint-Victor*, in Vacant, Mangenot e Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VII, col. 240-308. [Si veda il recente D. Van Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de St. Victor*, Roma 1960; *Opera propaedeutica. Practica geometriae, De grammatica, Epitome in philosophiam*, a cura di R. Baron, Notre Dame (Ind.) 1966; *Mystische Schriften*, a cura di P. Wolff, Trier 1961; J. Leclerq, *Le « De grammatica » de Hugues de St. Victor*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1943-45; L. Calonghi, *Le scienze e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore*, Torino 1956; fra i numerosi scritti dedicati a Ugo di S. Vittore da R. Baron citiamo: *L'influence de Hugues de St. Victor*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1955, e *L'idée de liberté chez St. Anselme et Hugues de St. Victor*, ivi 1965].

RICCARDO DI SAN VITTORE – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CXCVI; J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor*, Münster 1907; C. Ottaviano, *Riccardo di San Vittore, la vita, le opere, il pensiero*, in « Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei » Sc. mor. 4 1933, pp. 411-541; A. M. Éthier, *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Paris, Vrin, 1939. [*De Trinitate*, a cura di G. Dumeige, Paris 1955; *Liber exceptionum*, a cura di J. Chatillon, Paris 1958; *De statu interioris hominis*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 34 1967, a cura di J. Ribaillier; *Opuscules théologiques*, a cura di J. Ribaillier, Paris 1967; G. Dumeige, *Richard de St. Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952].

TOMMASO GALLO (Tommaso di Vercelli, *Vercellensis*) – G. Théry, *Thomas Gallus. Aperçu biographique*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 12 1939, pp. 141-208. [*Commentaire du Cantique des Cantiques*, testo e note a cura di J. Barbet, Paris 1967].

V 4

ALANO DI LILLA – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CCX; M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt*, Münster i. Westf. 1896; J. Huizinga, *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, in « Mémoires de l'Académie royale des sciences de Hollande », vol. 74, serie B, n. 6, Amsterdam 1932. [*Summa quoniam homines*, a cura di P. Glorieux, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1954; *Anticlaudianus*, a cura di R. Bossuat, Paris 1955; P. Glorieux, *L'auteur de la Somme « Quoniam homines »*, in « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1950; C. Vasoli, *Due studi per Alano di Lilla*, « Bollettino dell'Istituto

storico italiano per il Medioevo» 1960; id., *La Theologia apothetica di Alano di Lilla*, «Rivista critica di storia della filosofia» 1961; M.-T. D'Alverny, *Textes inédits d'Alain de Lille*, Paris 1965; R. Javelet, *Image et ressemblance au XII^e siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 volumi, Paris 1967].

NICOLA D'AMIENS – L'*Ars catholica fidei* sta, sotto il titolo di *De Arte seu articulis catholicae fidei*, tra le *Opere* di Alano di Lilla in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CCX, col. 595-618.

V 5

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS – *Opere* in Migne, *Patrologia latina* cit., vol. CLXXII; il *De philosophia mundi*, pubblicato in questo volume, col. 39-102, sotto il nome di Onorio, è opera di Guglielmo di Conches. Il *De imagine mundi* di Onorio si trova ivi, col. 115-188; sulla *Clavis physicae* di Onorio ancora inedita (fatta di estratti del *De divisione naturae* di Giovanni Scoto Eriugena), vedi J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis: Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens im XII. Jahrhundert*, Kempten-München 1906; E. Amann, *Honorius Augustodunensis*, in Vacant, Mangenot e Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. VII, col. 139-158 (eccellente).

ALESSANDRO NECKAM – *De naturis rerum et de laudibus divinae sapientiae*, a cura di M. Th. Wright («Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores» vol. XXXIV), London 1863. Se si vuole avere un'idea delle enciclopedie popolari del Medioevo, il carattere delle quali non è cambiato nel secolo XIII, si potrà consultare il libro, molto ben fatto, di Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris, Hachette, 1911.

V 6

STORIOGRAFIA DEL XII SECOLO – J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München 1935; J. T. Shotwell, *An Introduction to the History of History*, in *Records of Civilization*, New York, Columbia University Press, 1922, specialmente pp. 278-313: «Christianity and History»; Christopher Mierow, *The Two Cities; A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D., by Otto Bishop of Freising*, New York, Columbia University Press, 1928, con un eccellente introduzione e una bibliografia, pp. 81-84.

DOTTRINE POLITICHE – R. W. e A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. II [ed. it. Bari 1959, con una vasta nota bibliografica di L. Firpo]. R. L. Poole, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, London 1920; H. Boehmer,

Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert, Leipzig 1899; Aloïs Dempf, *Sacrum imperium*, München 1929; Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931. [E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, London 1957; W. Ullmann, *Mediaeval Papalism*, Baltimore 1949].

HONORIUS D'AUTUN - *Summa Gloria*, in *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite*, vol. III, pp. 63-80.

TRACTATUS EBORACENSES – Editi da H. Boehmer, in *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite*, vol. III, pp. 642-686; cfr. H. Boehmer, *Kirche und Staat*, pp. 436-497.

V 7

A. Koperska, *Die Stellung der religiösen Orden zu den profanwissenschaftlichen Studien im 12. und 13. Jahrh.*, Fribourg (Suisse) 1914; sulla cultura del XII sec.: C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927; É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1938, pp. 183-224; *Philosophie médiévale et humanisme*, ibidem, pp. 225-245; G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris, Vrin, 1933. [Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, «Traditio» 1947; J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, trad. it. Milano 1959; P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, vol. I, Paris 1966; M. Clagett, G. Post, R. Reynolds, *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, 1961].

VI 1

FILOSOFIA ARABA – S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859; ristampa, Paris, Vrin, 1927; T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901; trad. ingl. di E. R. Jones, London 1903; L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique, la religion grecque et la religion musulmane*, Paris, E. Leroux, 1923; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 3 volumi, Paris 1921-23; Ibr. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin, 1934; Salomon Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936. [G. C. Anawati, *La philosophie en Islam au moyen âge*, in *Philosophy in Mid-Century*, a cura di R. Klibansky, vol. IV, Firenze, La Nuova Italia, 1959; A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947; L. Gardet e M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, New York 1958; N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pitts-

burgh 1964, con ampia bibliografia; id., *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964; id., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh 1966, con un'utile bibliografia aggiornata].

AL-KINDĪ – traduzioni latine in Albino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindi zum ersten Male herausgegeben*, Münster 1897. [F. Rosenthal, *Al-Kindi als Literat*, « Orientalia » 1940; N. Rescher, *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*, Pittsburgh 1964].

AL-FĀRĀBĪ – Fr. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt*, Leiden, Brill, 1892; Cl. Baeumker, *Al-Farabi über den Ursprung der Wissenschaften* (*De ortu scientiarum*). *Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften*, Münster 1916; la traduzione latina medievale del *De intellectu et intellecto* si trova in É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 4 1930, pp. 115-126; sulla dottrina dell'intellecto, ivi, pp. 27-38; Ibr. Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Maisonneuve, 1934. [*De Platonis philosophia*, a cura di F. Rosenthal e R. Walzer, London 1943; *Compendium legum Platonis*, testo arabo e trad. làtina di F. Gabrieli, London 1952; *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. fr. Il Cairo 1949; D. H. Salmon, *Le « liber exercitationis ad viam felicitatis » d'al-Farabi*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1940; id., *The Mediaeval Latin Translations of al-Farabi's Works*, « The New Scholasticism » 1939; F. Rassmann, *L'intellectus acquisitus in al-Farabi*, « Giornale critico della filosofia italiana » 1953; E. Bertola, *Commento al « Dell'essenza dell'anima » di al-Farabi*, « Miscellanea del Centro di Studi Medievali dell'Università Cattolica di Milano », Milano 1956; R. Walzer, *al-Farabi's Theory of Profecy and Divination*, « Journal of Hellenistic Studies » 1957; N. Rescher, *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburgh 1962, e *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*, ivi 1963].

AVICENNA – *Avicennae peripatetici philosophi... Opera*, Venetiis 1495, 1508, 1546; M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas* (*Metaphysik, Theologie, usw.*), Halle 1907-1909; Nematalla Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Roma, Pontificio Istituto di Studi Orientali, 1926; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, Alcan, 1900; Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926; M.-A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris, Desclées de Brouwer, 1937; dello stesso autore, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris, Desclées de Brouwer, 1938. [*ash-Shifa*, a cura di J. Madkour, G. C. Anawati e F. el-Ahwani, Il Cairo 1952; *De Anima*, a cura di F. Rahman, London 1959; *Livre des directives et remarques*, con trad. di A. M. Goichon, Beyrut-Paris 1951; *Le livre des Sciences*, traduzione a cura di H. Massé e M. Achena, Paris 1955-58; *Poème de la médecine*, a cura di A. Jahier e A. Noureddine, Paris 1956; *Livre des définitions*, con

trad. francese di M.-A. Goichon, Il Cairo 1963; M.-A. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1944, 1955[2]; L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibu Sina*, Il Cairo 1952; Mokammad Yusuf Musa, *La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne*, Il Cairo 1952; F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford 1952; M.-T. D'Alverny, *L'introduction d'Avicenne en Occident*, «Revue du Caire» 1951; id., *Avicenna latinus*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» dal 1961 in poi; J. Makdour, *La théorie du syllogisme chez Avicenne*, «Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales» 8 1964-66; id., *Duns Scotus entre Avicenne et Averroès*, ivi, 9 1963; E. Panoussi, *La théosophie iranienne source d'Avicenne?*, «Revue philosophique de Louvain» 1968; *Epistola sulla vita futura*, a cura di V. Lucchetta, Padova 1969.

AL-GHAZZĀLĪ – *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation*, a cura di J. T. Muckle, New York, Sheed and Ward, 1933 (traduzione medievale latina della fisica e della metafisica dell'al-Gazali conosciuto nel Medioevo); Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, Alcan, 1902; Asin Palacios, *Algazel: Dogmática, moral, ascética*, Zaragoza 1901. [*Vivifications des sciences de la foi*, edizione francese a cura G. H. Bousquet, Paris 1955; M. Smith, *Al-Ghazali, the Mystic*, London 1944; W. M. Watt, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edinburgh 1963; id., *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London 1963].

ABUBACER (Ibn-Tufail) – L. Gauthier, *Hayy den Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et traduction française*, Alger 1900; id., *Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres*, Paris, Leroux, 1909. [F. García Gomez, *Una Qasida política inédita de Ibn Tufail*, 1953].

AVERROÈ – I Commenti di Averroè si trovano in numerose edizioni latine delle opere di Aristotele, specialmente quella di Venezia, 1553; S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroës*, Leiden, E. J. Brill, 1924 (traduzione tedesca del *Compendio di metafisica* di Averroè con eccellenti note); L. Gauthier, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroës), traduit et annoté*, Alger 1905; id., *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroës*, Halle 1912; id., *Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali*, Bonn 1913. [Fra le edizioni piú recenti indichiamo quelle del *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*, a cura di vari autori, della Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), dal 1953 in poi; la traduzione inglese *On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1967; la trad. ingl. del *Tahafut al-tahafut* (*The Incoherence of the Incoherence*), a cura di I. Van den Bergh, London 1954: L. Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris 1948; N. Rescher, *Three Commentaries of Averroes*, «Revue de métaphysique» 1958-59; H. Gatse, *Die Epitome der Parva naturalia des Averroës*, Wiesbaden 1961].

VI 2

FILOSOFI EBREI – M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 volumi, 1870, 1876, 1884; D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 volumi, 1907, 1910; J. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1916 (bibliografia, pp. 433-437). [E. Müller, *History of Jewish Mysticism*, London 1946; E. Bertola, *La filosofia ebraica*, Milano 1947; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris 1947; J. Adler, *Philosophy of Judaism*, New York 1960].

ISHAQ AL-ISRĀILI – *Opera omnia Ysaac*, Lugduni 1515; J. T. Muckle, *Isaac Israeli Liber de Definicionibus*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 11 1937-38, pp. 299-340. [La traduzione inglese delle opere è di A. Altmann e S. M. Stem, *Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of Early* X^{th} *Century*, London 1958].

SA'ADYĀH – J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen 1882; M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, Vrin, 1934. [Dell'opera *Libro delle credenze e delle opinioni* la traduzione inglese è di R. Rosenblatt, New Haven 1948; A. Neuman e S. Zeithin, *Saadia Studies*, Philadelphia 1943].

AVICEBRON (Ibn-Gĕbīrōl) – *Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Münster 1892-95; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, Vrin, 1927, pp. 5-306. [La traduzione francese di *Corona reale* è a cura di P. Vuillard, Paris 1953; E. Bertola, *S. Ibn Gebirol. Vita, opere e pensiero*, Padova 1953].

MAIMONIDE – *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, 3 volumi, Paris 1856, 1861, 1866; L. G. Lévy, *Maïmonide*, Paris, Alcan, 1911, 1932²; J. Munz, *Moses bei Maimon. Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M. 1912; A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster 1913; L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford 1924; L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken, 1935. [Il *Ntoreh Nebukim* (*La guida dei dubbiosi*) è tradotto in inglese da J. Guttman, New York 1952 e da L. Roth (*The Guide for the Perplexed*), London 1948; H. Sérouya, *Moïse Maïmonide*, Paris 1951; S. Zeitlin, *Maimonides*, New York 1955; J. S. Munkin, *The World of Moses Maimonides*, New York 1957].

VII 1

Sulle traduzioni latine delle opere greche e arabe nel XII e XIII secolo, vedi B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* cit., pp. 342-351; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, pp. 64-71 e vol. II, pp. 25-88 (queste pagine eccellenti, riviste

da A. Pelzer, sono completate da una ricca bibliografia, pp. 54-58 [trad. it. vol. I, pp. 64-71 e vol. II, pp. 24-53]; H. Bédoret, *Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi*, in « Revue néoscolastique de philosophie » 41 1938, pp. 80-97; *Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne*, ivi, 1938, pp. 374-400; *L'auteur et le traducteur du Liber de Causis*, ivi, 41 1938, pp. 519-533. [U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Città del Vaticano 1944; J. T. Muckle, *Greek Works Translated Directly into Latin before 1350*, « Medieval Studies » 1943; R. Walzer, *Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europa*, « Bulletin of the J. Rylands Library » 1945; L. Minio Paluello, *Note sull'Aristotele latino medievale*, « Rivista di filosofia neoscolastica » 1950-51-54-58-60; D. Cantele, *L'Islam e Dante*, Il Cairo 1961; M.-T. D'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e au milieu du XII^e siècle*, in *L'Occidente e l'Islam*, Spoleto 1965].

GUNDISSALINO E L'INFLUENZA AVICENNIANA – *De processione mundi*, in M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos Españoles*, Madrid 1880, vol. I, pp. 691-711; P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus « De Unitate »*, Münster 1891; G. Bülow, *Des Dominicus Gundisalvi Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm vom Paris (Auvergne), De immortalitate animae*, Münster 1897; L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik*, Münster 1903; frammenti del *De anima* in A. Löwenthal, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium*, Königsberg 1890; G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift « von dem Hervorgange der Welt » (De processione mundi) herausgegeben und auf ihre Quellen untersucht*, Münster 1926; É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 4 1930, pp. 74-107 (sull'apocrifo avicenniano *De fluxu entis*, vedi pp. 142-149); R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Vrin, 1934; M. H. Vicaire, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 26 1937, pp. 449-482; M.-T. D'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIII^e siècle* in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 13 1942, pp. 239-299. [J. T. Muckle, *The Treatise « De Anima » of D. Gundissalinus*, « Medieval Studies » 1940; M. Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos*, « al-Andalus » 1943; *Las fuentas literarias de D. Gundissalinus*, ivi, 1945; *D. Gundissalinus y el Tractatus de anima*, « Pensamiento » 1948; A. Doudaine, *Écrits de la petite école Porrétaine*, Montreal-Paris 1962].

DAVIDE DI DINANT E AMALRICO DI BENE – G. Théry, *Autour du décret de 1210*, I: *David de Dinant*, Paris, Vrin (« Bibliothèque Tho-

miste » 6); II: *Alexandre d'Aphrodise* (ivi 7); C. Capelle, *Autour du décret de 1210*, III: *Amaury de Bène* (ivi, 16); A. Birkenmayer, *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*, in « Revue néoscolastique de philosophie » 35 1933, pp. 220-229. [M. Kardzialek, *Fragments des « Quaestiones naturales » de David de Dinant*, « Mediaevalia Philosophica Polonorum » 1958; M. Dal Pra, *Amalrico di Bene*, Milano 1951; Davidis de Dinanto *Quaternoculorum fragmenta*, a cura di M. Kurdzialek, Warszawa 1963].

VII 2

H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin 1885; Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 volumi, Oxford 1895; A. Luchaire, *L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris 1899; H. Denifle e E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 volumi, Paris 1889-97; degli stessi autori: *Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, 2 volumi, Paris 1894 e 1897; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e^ siècle*, 2 volumi, Paris, Vrin, 1933 e 1934 (nel I volume, pp. 11-26, « Introduction générale » sull'organizzazione dell'Università di Parigi). Complementi e correzioni all'opera precedente in V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris*, in « Archivum franciscanum historicum » 6; M. Bouyges, *Connaissons-nous le Mauricius Hyspanus interdit par Robert de Courçon en 1215?*, in « Revue d'histoire ecclésiastique » 29 1933, pp. 637-658; Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères, des origines à nos jours*, vol. I, Paris, Picard, 1933; M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 1941. [P. Kibre, *The Nations in the Mediaeval Universities*, Cambridge 1948; F. Van Steenberghen, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, Louvain 1954; S. Stelling-Michaud, *Les universités au moyen âge et à la Renaissance*, Stockholm 1960, vol. I; P. Glorieux, *l'Enseignement au moyen âge. Tecniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e^ siècle*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 35 1968; id., *Aux origines de la Sorbonne*. II. *Le cartulaire*, Paris 1966; G. Left, *Paris and Oxford Universities in the XII^th^ and XIII^th^ Centuries*, New York 1968].

VII 3

L. J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, Champaign (Ill.) 1910 (fondamentale); E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e^ et du XIII^e^ siècle*, Paris, H. Champion, 1924; P. Lehmann, *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927; Ch. Sears Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, New York, Macmillan, 1928; E. K. Rand, *The Classics in the XIII^th^ Century*, in « Speculum » 1929, pp. 249-269 (molto ben equilibrato);

J. C. Russell e P. J. Hieronymus, *The Shorter Latin Poems of Master Henry of Avranches Relating to England*, « Medieval Academy of America » 1935. [Rilevanti alcuni interventi contenuti negli Atti del IV Congresso Internazionale di Storia della Filosofia Medievale: *Arti liberali e filosofia nel Medio Evo*, Montreal 1969].

Sulla grammatica speculativa il punto di partenza indispensabile è M. Grabmann, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hueber, 1926, vol. I, pp. 104-146; G. Wallerand, *Les Oeuvres de Siger de Courtrai*, (« Les philosophes belges »), Louvain 1913 (importantissimo). Va aggiunta l'opera classica di C. Thurot già citata, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge*, Paris 1868.

GIOVANNI DI GARLANDE – J. L. Paetow, *The Morale Scolarium of John of Garlande*, Berkeley, University of California Press, 1927.

ENRICO DI ANDELYS – L. J. Paetow, *The Battle of the Seven Arts*, Berkeley, University of California Press, 1914 (studio, testo francese e traduzione inglese).

VIII 1

GUGLIELMO DI AUVERGNE – *Opera omnia*, 2 volumi, Paris 1674 [Frankfurt a. M. 1963]; Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris 1880; Amato Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, 3 volumi, Milano, Vita e Pensiero, 1930-1946 (è il miglior punto di partenza); M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster 1895; J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium Divinale*, in « Gregorianum » 1920, pp. 538-584 e 1921, pp. 42-78 e 174-187. [Il *Tractatus de bono et malo* è stato edito recentemente da J. R. O'Donnel, « Medieval Studies » 1945; il *Tractatus secundus de bono et malo*, edito dallo stesso, ivi 1954; É. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1946; G. Corti, *Le sette parti del Magisterium divinale ac sapientiale di Guglielmo di Auvergne*, « Studi e ricerche di scienze religiose » 1967].

ADAMO PULCHRAE MULIERIS – Il *Memoriale rerum difficilium* è edito col titolo *De intelligentiis*, in Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1908; dello stesso autore: *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen Liber de Intelligentiis*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, pp. 87-202.

BARTOLOMEO DI BOLOGNA – I. Squadrani, *Tractatus de luce Fr. Bartholomaei de Bononia*, testo pubblicato in « Antonianum » 1932, pp. 201-238, 337-376 e 465-494 (cfr. É. Longpré, *Bartolommeo di Bologna*, in

« Studi Francescani » 1923, pp. 365-384. [M. Mucksoff, « *Quaestiones disputatae de fide* » *des Bartolomeo von Bologna*, Münster 1940].

ENRICO DI GAND – *Quodlibeta*, 2 volumi, Paris 1518, Venezia 1608, 1613[2]; *Summa*, 2 volumi, Paris 1520; 3 volumi, Ferrara 1646. L'introduzione migliore allo studio di questo autore è l'opera di J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938; essa tratta di uno specifico problema di teologia, ma è anche eccellente e ricchissima di informazioni sul posto di Enrico di Gand nel suo ambiente dottrinale; Paul Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophische und dogmengeschichtliche Studie*, Münster 1941. Bibliografia in J. Paulus, op. cit., pp. XXII-XXXII, e in Bayer-Schmidt, op. cit., pp. VIII-XVI. [*Summa quaestionum ordinariarum*, edita da E. M. Buytaert, Louvain-Paderborn 1953; J. Paulus, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1940-42; id., *À propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, « Revue philosophique de Louvain » 1949; E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella conoscenza di Enrico di Gand*, Milano 1954].

GOFFREDO DI FONTAINES – M. de Wulf e A. Pelzer, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1904; M. de Wulf e J. Hoffmans, *Le IX^e Quodlibet de G. de Fontaines*, Louvain 1928; J. Hoffmans, *Le X^e Quodlibet de G. de Fontaines*, Louvain 1931; *Les Quodlibets XI^e et XII^e de G. de Fontaines*, Louvain 1932; M. De Wulf, *Un théologien philosophe du XIII^e siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles 1904; dello stesso autore, *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI, q. 15*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster 1913, pp. 287-296; O. Lottin, *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*, in « Revue néoscolastique de philosophie » 40 1937, pp. 213-241. [P. Stella, *Teologi e teologia nelle « Reprobationes » di Bernardo d'Auvergne ai « Quodlibeta » di Goffredo di Fontaines*, Torino 1957; J. J. Duin, *La bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines*, « Estudios Lullianos » 1959; P. Tihon, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Paris 1966].

PIETRO D'ALVERNIA – Una serie di studi di E. Hocedez, *La théologie de Pierre d'Auvergne*, in « Gregorianum » 1930, pp. 526-552; *Les Quaestiones in Metaphysicam de Pierre d'Auvergne*, in « Archives de Philosophie » 9 1932, pp. 179-234; *La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne*, in « Gregorianum » 1933, pp. 3-36; *Une question inédite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation*, in « Revue néoscolastique » 1934, pp. 355-386; *La philosophie des Quodlibets de Pierre d'Auvergne*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, vol. II, pp. 779-791. [G. Cannizzo, *I Quodlibeta di Pietro d'Auvergne*, « Rivista di filosofia neoscolastica » 56 1964, 57 1965].

ENRICO BATE – G. Wallerand, *Henri Bate de Malines. Speculum divinorum et quorundam naturalium*, Louvain 1941; dello stesso autore: *Henri Bate de Malines et saint Thomas d'Aquin*, in « Revue néoscolastique » 36 1934, pp. 387-411; A. Birkenmajer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIII[e] siècle*, in *La Pologne au Congrès International de Bruxelles*, Kraków 1923. [*Speculum divinorum et quorundam naturalium*, a cura di E. Van de Vyver, Louvain 1967; L. Thorndike, *Henri Bate and the Occult and Spiritualism*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1954].

VIII 2

ALESSANDRO DI HALES – *Alexandri de Hales Summa theologica*, ad Claras Aquas (Quaracchi), 4 volumi, 1924-1948. Sull'autenticità del testo: M. Gorce, *La Somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?*, in «The New Scholasticism» 1931, pp. 1-72. [*Glossa in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi 1951-54; *Quaestiones disputatae « Antequam esset frater »*, Quaracchi 1960; Ph. Böhner, *The System of Metaphysics of Alexander of Hales*, « Franciscan Studies » 1945-46; W. H. Principe, *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967].

GIOVANNI DE LA ROCHELLE – *La « Summa de Anima » di Frate Giovanni della Rochelle*, pubblicata da Teofilo Domenichelli, Prato 1882; sulla dottrina: G. Manser, *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Besücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, in «Jahrb. f. Philos. und spek. Theologie » 26 1912, pp. 290-324; P. Minges, *Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella*, in « Philos. Jahrbuch » 27 1914, pp. 461-477. [P. Michaud-Quantin, *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle*, « Antonianum » 1949].

SAN BONAVENTURA – *Doct. Seraph. S. Bonaventurae... Opera Omnia*, 10 volumi, ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902. La prima parte del *Commento alle Sentenze* è stata ristampata, meno gli scolii, a Quaracchi nel 1934; le *Collationes in Hexaemeron* ivi nel 1934; il *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, in *Tria opuscula*, Quaracchi 1911[3]; sulla dottrina: G. Palhoriès, *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud, 1913 (contiene la traduzione francese dell'*Itinerarium*); E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster 1909; B. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster 1923; É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924; J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929; J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 2 1927, pp. 73-77; dello stesso autore, *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham*, ivi, 3 1928, pp. 105-184. [*Questions disputées « De caritate. De novissimis »*, a cura di P. Glorieux, Paris 1950; *Itine-*

rarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam, a cura di J. Kamp, München 1961; *Breviloquium*, con traduzione in francese, Paris 1967; V. Breton, *St. Bonaventure*, Paris 1943; E. Bettoni, *San Bonaventura*, Brescia 1945; A. C. Pegis, *St. Bonaventure, St. Francis and Philosophy*, « Mediaeval Studies » 1953; A. Zigrossi, *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura*, Firenze 1954; Ph. Böhner, *Examination of Conscience according to St. Bonaventure*, St. Bonaventure (N. Y.) 1959; S. Clasen, *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*, « Wissenschaft und Weisheit » 1960; J. C. Bougerol, *Introduction à l'étude de St. Bonaventure*, Paris 1961; H. Der Laan, *De wijsgerige groudslag von Bonaventura's theologie*, Amsterdam 1968].

EUSTACHIO DI ARRAS – Testi in *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi 1883, pp. 183-195; e « France Franciscaine » 13 1930, pp. 147-152.

GUALTIERO DI BRUGES – Testi in É. Longpré, *Les Quaestiones disputatae du Bx. Gauthier de Bruges*, in « Les Philosophes Belges » 10, Louvain 1928 e *Questions inédites du Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 7 1933, pp. 251-275; dello stesso autore: *Gauthier de Bruges O. F. et l'augustinisme franciscain au XIII^e^ siècle*, in « Miscellanea Ehrle », Roma 1924, vol. I, pp. 190-218; e *Le Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges (1225-1307)*, in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1932, pp. 5-24. [J. Beumer, *Die vier Ursachen der Theologie nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge*, « Franziskanische Studien » 1958].

MATTEO D'ACQUASPARTA – Testi in *Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Quaracchi 1903; É. Longpré, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1 1926-27, pp. 293-308; dello stesso autore: *Mathieu d'Aquasparta*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. X, col. 375-389. [*De productione rerum et de providentia*, Quaracchi 1956; *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata et de legibus*, Quaracchi 1959; *Quaestiones disputatae de anima XIII*, a cura di A. J. Gondres, Paris 1961; E. Bettoni, *Rapporti dottrinali tra Matteo d'Acquasparta e Duns Scoto*, « Studi francescani » 1943; A. C. Pegis, *Matthiew of Acquasparta and the Cognition of Non-Being*, « Scholastik » 1951; G. Bonafede, *Matteo d'Acquasparta*, « Italia francescana » 1952].

RUGGERO MARSTON – Testi in *Fr. Rogeri Marston O. F. M. Quaestiones disputatae*, Quaracchi 1932; F. Pelster, *Roger Marston, O. F. M. (m. 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus*, in « Scholastik » 1928, pp. 526-556; É. Gilson, *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 8 1932, pp. 37-42.

PIETRO OLIEU (OLIVI) – Testi in *Petri Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in II lib. Sententiarum*, a cura di B. Jansen, 3 volumi, Quaracchi 1922-24, 1926; B. Jansen, *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin, Dümmler, 1931 (bibliografia alle pp. IX-XIII); *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung*, in « Franziskanische Studien » 1922, pp. 49-69; L. Jarraux, *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine*, in « Études franciscaines » 1933, pp. 129-153, 277-298 e 513-529; F. Callaey, *Olieu ou Olivi*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. IX, col. 982-991. [*Quaestiones quattuor de Domine*, in D. Pacetti, *Petrus Olivi*, Quaracchi 1954; fra gli scritti di E. Bettoni dedicati all'Olivi si veda il saggio *Le dottrine filosofiche di Pier Olivi*, Milano 1959].

PIETRO DI TRABES – É. Longpré, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, in « Studi francescani », luglio-settembre 1922; B. Jansen, *Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, in *Festgabe Clemens Baeumker*, Münster 1923, pp. 243-254. [G. Gal, *Commentarius Petri de Trabibus in IV Sententiarum Petri de Tarantasia falso inscriptus*, « Archivum franciscanum historicum » 1952; A. Di Noto, *La théologie naturelle de Pierre de Trabibus*, Padova 1963; H. A. Hurring, *The Plurality of Forms According to Petrus de Trabibus*, « Franciscan Studies » 28 1968].

VITALE DI FOUR – F. Delorme, *Le Quodlibet I du cardinal Vital du Four* in « La France Franciscaine » 18 1935, pp. 104-114; dello stesso autore: *Le cardinal Vital du Four. Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 2 1927, pp. 151-337. [*Quodlibeta*, edizione a cura di F. M. Delorme, Roma 1947].

RICCARDO DI MIDDLETON – *Quodlibeta*, Venezia 1509 e Brescia 1591; *Supra quattuor libros Sententiarum*, 4 volumi, Brescia 1591; E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Paris, Champion, 1925; P. Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach Rich. von Mediavilla*, Münster 1934. [R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951; J. Beumer, *Der Theologiebegriff des Richard von Mediavilla*, « Franziskanische Studien » 1958].

GUGLIELMO DI WARE – H. Spettmann, *Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware*, in « Philosophisches Jahrbuch » 1927, pp. 401-413; 1928, pp. 42-52. [F. Pelster, *Die Kommentare zum IV. Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware*, « Scholastik » 1952; G. Gal, *Guilelmi de la Ware doctrina philosophica*, « Franciscan Studies » 1954].

RAIMONDO LULLO – *Opera omnia*, a cura di Y. Salzinger, 8 volumi, Mainz 1721-42; storia letteraria: Littré, *Raymond Lulle*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXIX (1885), pp. 1-386 (le pp. 1-67 sono una

biografia di Lullo di B. Hauréau); per una eccellente introduzione allo studio di Lullo: É. Longpré, *Lulle,* in Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. IX, col. 1072-1141 (bibliografia); J.-H. Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle* (*Ramon Lull*), Toulouse 1912; dello stesso: *La mystique de Raymond Lull et l'art de Contemplatio,* Münster 1914. [*Obras literarias,* a cura di M. Batllori e M. Caldentey, Madrid 1948; *Opera latina,* Palma, con inizio dal 1952; *Liber de nova geometria,* a cura di M. Millas Vallicrosa, Barcelona 1953; *Liber praedicationis contra Judaeos,* a cura dello stesso, Barcelona 1957; *Obres essencials,* Barcelona 1957-60; *Le livre du Gentil et des trois Sages* (versione francese medievale con traduzione in francese moderno), a cura di A. Llinarès, Paris 1966; B. Mendia, *En torno a las razones necessarias de la apologética luliana,* « Verdad y Vida » 1950; E. W. Platzeck, *Die Lullsche Kombinatorik,* « Franziskanische Studien » 1952; id., *Raimond Lull's Quaestio de congruo,* « Münchener theologische Schriften » 1957; J. Carreras y Artan, *Raimondo Lulio y la Cábala,* « Las Ciencias » 1957; P. Rossi, *Clavis universalis,* Milano 1960 (passim); inoltre si vedano i fascicoli degli « Estudios lulianos », Palma, con inizio dal 1957].

RAIMONDO DI SEBOND – Numerose edizioni antiche, delle quali la prima sembra essere: *Liber creaturarum sive de homine, compositus a reverendo Raymundo Sebeydem,* senza luogo né data (Lyon, Balsarin, 1484 circa). Quest'opera è ripubblicata piú tardi sotto il titolo di *Theologia naturalis*; l'importantissima prefazione scompare partendo dall'edizione intitolata: *Theologia naturalis Raymundi de Sebunde Hispani viri subtilissimi...,* Venetiis 1581; G. Compayré, *De Ramundo Sebundo et de Theologiae naturalis libro,* Paris 1872; J.-H. Probst, *Le lullisme de Raymond de Sebonde,* Toulouse, Privat, 1912; T. Carreras y Artau, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda* (*Sabunde*), Barcelona 1928; J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebond,* Lille, Morel, 1925.

VIII 3a

GRUPPO DI OXFORD – D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford,* Oxford, Oxford University Press, 1930 (contiene notizie molto precise su Roberto Grossatesta, Tommaso di York, Ruggero Bacone, Giovanni Peckham, Riccardo di Middleton e Duns Scoto). [G. Bonafede, *Il pensiero francescano nel secolo XIII,* Palermo 1952].

ROBERTO GROSSATESTA – L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste,* Münster 1912; dello stesso autore: *Die Philosophie des Robert Grosseteste,* Münster 1917; F. M. Powicke, *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics,* in « Proceedings of the British Academy », vol. XVI; S. Harrison Thomson, *The « Notule » of Grosseteste on the « Nicomachean Ethics »,* ivi, vol. XIX. [*Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis,* a cura di R. C. Dales, Boulder

(Colorado) 1969; tra gli scritti di D. A. Callus dedicati a Roberto Grossatesta, si vedano: *Philip the Cancelor and the «De Anima» ascribed to Robert Grosseteste*, «Medieval Studies» 1941-43, e *Robert Grosseteste's Place in the History of Philosophy*, Amsterdam-Louvain 1953; fra gli studi di E. Franceschini: *Un inedito di Roberto Grossatesta: la «Quaestio de accessu et recessu maris»*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 1952, e *Roberto Grossatesta e le sue traduzioni latine*, «Atti dell'Istituto Veneto» 1933-34; A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford 1953; F. Alessio, *Studi e ricerche su Roberto di Lincoln*, «Rivista critica di storia della filosofia» 1957; id., *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta*, ivi, 1957].

TOMMASO DI YORK – M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster 1913, pp. 181-193; É. Longpré, *Thomas d'York O. F. M., La première Somme métaphysique du XIII^e siècle*, in «Archivum Franciscanum historicum» 19 1926, pp. 875-920; E. Tressera, *De doctrinis metaphysicis fratris Thomae de Eboraco O. F. M.*, in «Analecta sacra Tarraconensia» 5 1929, pp. 31-70. [J. P. Neilly, *Thomas of York on the Efficacy of Secondary Causes*, «Medieval Studies» 1953].

RUGGERO BACONE – *Opus maius*, a cura di J. H. Bridges, 3 volumi, Oxford 1897-1900; *Opera quaedam hactenus inedita*, a cura di J. S. Brewer, London 1859 (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*), contiene *Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae, De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*; P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment*, Quaracchi 1909; A. G. Little, *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon, Including a Fragment now Printed for the First Time*, Aberdeen 1912; H. Rashdall, *Rogeri Bacon compendium studii theologiae*, Aberdeen 1911; *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, a cura di Robert Steele, Oxford 1905 sgg. (serie di volumi che contengono principalmente i commenti su Aristotele); E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine*, Bordeaux 1861; C. Baeumker, *Roger Bacons Naturphilosophie*, Münster 1916; R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1924; *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1924. [Il *De secretis* è tradotto in italiano a cura di G. Dee, Milano 1945; *Moralis philosophia*, a cura di F. M. Delorme e E. Massa, Zürich-Verona 1953; *Opus maius*, a cura di R. Burke, New York 1962^2; *Lettera a Clemente IV*, a cura di E. Bettoni, Milano 1964; *De retardatione accidentium senectutis*, a cura di A. G. Little e E. Withington, London 1967; fra gli studi dedicati a Ruggero Bacone da T. Crowley si veda *Roger Bacon: The Problem of Universals*, in «Bulletin J. Rylands Library» 1952, e *Roger Bacon and Avicenna*, «Philosophical Studies»

1952; E. Massa, *Ruggero Bacone, etica e poetica nella storia dell'Opus maius*, Roma 1955; C. Vasoli, *Il programma riformatore di Ruggero Bacone*, « Rivista di filosofia » 1956; F. Alessio, *Mito e Scienza in Ruggero Bacone*, Milano 1957; J. Blish, *Doctor Mirabilis*, London 1964].

RICCARDO FISHACRE – F. Pelster, *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre*, in « Zeitschrift für katholische Theologie » 54 1930, pp. 515-553; D. E. Sharp, *The Philosophy of Richard Fishacre*, in « The New Scholasticism » 7 1933, pp. 281-297. [L. Sweeney e C. J. Ermantinger, *Divine Infinity according to Richard Fishacre*, « Modern Schoolman » 1957-58].

ROBERTO KILWARDBY – F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, in « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters » 5 1889, pp. 614-632 (lettera a Petrus de Confleto); da completare con A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen*, Münster 1922, pp. 36-39; M.-D. Chenu, *Le De spiritu imaginativo de Robert Kilwardby*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 15 1926, pp. 507-517; *Le De conscientia de Robert Kilwardby*, ivi, 16 1927, pp. 318-326; *Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil, 1271*, in *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, vol. I, pp. 191-222; *Le traité « De tempore » de R. Kilwardby*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, pp. 855-861; *Aux origines de la « Science moderne »*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 29 1940, pp. 206-217; D. E. Sharp, *The « De ortu scientiarum » of Robert Kilwardby*, in « New Scholasticism » 8 1934, pp. 1-30; *The 1277 Condemnation of Kilwardby*, ivi, pp. 306-318; *Further Philosophical Doctrines of Kilwardby*, ivi, 9 1935, pp. 39-65 (citazioni del *Commento alle Sentenze*); F. Stegmüller, *Der Traktat des Robert Kilwardby O. P. De imagine et vestigio Trinitatis*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 10 1935-36, pp. 324-407. [*Tabulae super originalia Patrum*, a cura di D. A. Callus, Bruges 1948; G. Gal, *Robert Kilwardby's Questions on the Metaphysics and Physics of Aristotle*, « Franciscan Studies » 1953].

GIOVANNI PECKHAM – C. T. Martin, *Registrum Epistolarum Fr. J. Peckham*, 3 volumi, London 1882-85; H. Spettmann, *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima*, Münster 1918; dello stesso: *Die Psychologie des Johannes Pecham*, Münster 1919; É. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1 1926, pp. 99-104; D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy* cit., pp. 175-207; A. Callebaut, *Jean Peckham O. F. M. et l'Augustinisme*, in « Archivum Franciscanum historicum » 1925, pp. 441-472; A. Teetaert, *Pecham*, in *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XII, col. 100-140. [*Canticum pauperis*, a cura di G. Melani, Quaracchi 1949; T. Crowley, *J. Peckam Archibishop of Canterbury versus*

the New Aristotelianism, «Bulletin J. Rylands Library» 1951; L. Thorndike, *A. J. Peckam's Manuscripts*, «Archivum Franciscanum historicum» 1952; D. L. Doine, *Archibishop Peckam*, Oxford 1952].

SIMONE DI FAVERSHAM – F. M. Powicke, *Master Simon of Faversham*, in *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris 1925, pp. 649-658; C. Ottaviano, *Le «Questiones super libro Praedicamentorum» di Simone di Faversham dal ms. Ambrosiano C. 161 Inf.*, in «Memorie della Reale Accademia nazionale dei Lincei», Classe di scienze morali, storiche e filosofiche, serie 6, vol. 3, fasc. 4; dello stesso autore: *Le opere di Simone Faversham e la sua posizione nel problema degli universali*, in «Archivio di filosofia» 1931, pp. 15-29; M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham, handschriftliche Mitteilungen*, in «Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften» 1933, Abh. 3; D. Sharp, *Simonis de Faversham Quaestiones super tertium de anima*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 9 1934, pp. 307-368.

VIII 3 b

L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster 1912; la *Summa philosophiae* è pubblicata alle pp. 275-643.

VIII 4

ALBERTO MAGNO – *Opere*, in *Opera omnia*, a cura di A. Borgnet, 38 volumi, Paris, Vivès, 1890-1899; H. Stadler, *Albertus Magnus de Animalibus lib. XXVI*, Münster 1916-1920, volumi 2. Vita e costumi di Alberto Magno: Paulus de Loe, *De vita et scriptis beati Alberti Magni*, in «Analecta Bollandiana» 19 1900, pp. 257-284, 20 1901, pp. 273-316, 21 1902, pp. 361-371; F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg i. B. 1920 (vol. I: Le antiche biografie di Alberto; vol. II: Vita di Alberto; vol. III: Cronologia delle opere); dello stesso autore: *Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen*, in «Zeitschrift für kath. Theologie» 1923, pp. 475-482; G. H. Scheeben, *Albert der Grosse. Zur Chronologie seines Lebens*, Vecht 1931; P. G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P.*, Bruges 1931 (il miglior punto di partenza per studiare Alberto Magno); M.-M. Laurent e M.-J. Congar, *Essai de bibliographie albertinienne*, in «Maître Albert. Revue thomiste», Saint-Maximin (Var), s.d., pp. 198-238.

Nessuno studio d'assieme che si possa considerare adeguato, ma buoni studi parziali. Sulla cosmografia di Alberto, P. Duhem, *Le système du monde*, vol. V; sul suo atteggiamento verso le scienze: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II,

pp. 517-592; logica: C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, pp. 89-107; psicologia ed epistemologia: J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden*, 1881; A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, 2 volumi, Münster 1903 e 1906; filosofia della natura: H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grosse*, Breslau 1909; A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster 1913; morale: W. Feiler, *Die Moral des Albertus Magnus*, 1891; influenza di Alberto Magno: M. Grabmann, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hüber, 1936, vol. II, pp. 324-412. [*De antecedentibus ad logicam*, a cura di J. Blarer, « Teoresi » 1954; *Liber sex principiorum*, a cura di S. Sulzbacher, Wien 1955; dei 40 volumi previsti dal piano dell'edizione generale delle opere di Alberto a cura degli Istituti dei Domenicani di Colonia e Roma sono usciti i voll. XXVIII, XII, XIX, XXVI, XVI, XIV, VII; *Book of Minerals* (trad. di D. Wychoff), New York-London 1967; B. Nardi, *Alberto Magno e S. Tommaso*, « Giornale critico della filosofia italiana » 1941; H. C. Scheeben, *Albertus Magnus*, Köln 1955²; P. Michaud-Quantin, *Les « Platonici » chez Albert le Grand*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1956; B. Geyer, *Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus*, « Angelicum » 1957; P. Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activité d'Albert le Grand*, Paris 1966; J. Schneider, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Alberts des Grossen*, Wien 1967].

ULRICO DI STRASBURGO – Testi editi in J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg O. P., La Summa de Bono, livre I*, Paris, Vrin, 1930; M. Grabmann, *Des Ulrich Eingelberti von Strassburg O. Pr. Abhandlungen De Pulchro. Untersuchungen und Texte*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1925; M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hüber, 1926, vol. I, pp. 147-221; G. Théry, *Originalité du plan de la « Summa de bono » d'Ulrich de Strasbourg*, in « Revue thomiste » 1922, pp. 376-397; A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, Münster 1928. [A. Fries, *Die Abhandlung « De Anima » des Ulrich von Strassburg*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1950; L. Thomas, *Ulrich of Strasbourg, His Doctrine of the Divine Ideas*, « Modern Schoolman » 1952-53].

TRADUZIONI DI PROCLO – M. Grabmann, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 413-423.

TEODORICO DI VRIBERG – E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906 (contiene, oltre ad uno studio biografico e dottrinale, l'ana-

lisi dei trattati inediti e il testo del *De intellectu et intelligibili* e del *De habitibus*); dello stesso autore: *Le traité « De esse et essentia » de Thierry de Fribourg*, in « Revue néoscolastique » 18 1911, pp. 516-536; J. Würschmidt, *Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, Münster 1914 (testo del *De iride et radialibus impressionibus*); F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 13 1942, pp. 153-221, testo del *De tempore* e del *De mensuris durationis*; [*Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien*, con il testo, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1957; P. Mazzarella, *Metafisica e gnoseologia nel pensiero di Teodorico di Wriberg*, Napoli 1967].

VIII 5

OPERE DI S. TOMMASO – *Opera omnia*, a cura di Fretté e Maré, Paris, Vivès, 1872-80, 34 volumi; in corso di pubblicazione, *Opera omnia*, finora 19 volumi, Roma 1882 sgg. Edizioni parziali: *Summa theologica*, Paris, Blot, 1926, 5 volumi; *Summa contra Gentiles*, Roma, Desclée, 1904; *Quaestiones disputatae*, Paris, Lethielleux, s.d., 3 volumi; *Opuscula omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, 5 volumi; *De ente et essentia de St. Thomas d'Aquin*, a cura di Roland-Gosselin, Paris, Vrin, 1926. [Fra le edizioni recenti delle opere singole si vedano: *Super IV libros Sententiarum*, a cura di P. Mandonnet e F. Moos, Paris 1929-47; *De unitate intellectus contra Averroistas*, a cura di L. W. Keeler, Roma 1946; *De principio naturae*, a cura di L. Pauson, Freiburg-Louvain 1950; *De natura materiae*, a cura di J. M. Wyss, ivi, 1953; *Contra errores Graecorum*, a cura di P. Glorieux, Tournai 1957; *Expositio super librum Boethii « De trinitate »*, a cura di B. Decker, Leiden 1957, 1965²; *La somma teologica*, a cura dei Domenicani italiani, traduzione di T. S. Centi, Firenze dal 1963 in poi; *Summa theologiae*, testo e trad. inglese a cura di vari autori, New York dal 1965 in poi].

BIBLIOGRAFIE – P. Mandonnet e J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Paris, Vrin, 1921; M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1927². [Si vedano le note bibliografiche in É. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956].

LESSICI – L. Schütz, *Thomaslexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des heiligen Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke usw.*, 1895². [R. J. Deferrari, M. I. Barry, I. McGuiness, *A Lexicon of St. Thomas*, Washington 1948-54; R. J. Deferrari, M. I. Barry, *A Complete Index of the Summa Theologiae of St. Thomas*, Washington 1956; B. Garceau, *Judicium, vocabulaire, sources, doctrine de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1968].

ESPOSIZIONI D'ASSIEME – Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 volumi, Paris 1878; A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 volumi, Paris, Alcan, 1910; dello stesso autore: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud et Gay, 1928; G. Mattiussi, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Torino 1926; G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg (Suisse) 1931; É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942[4], 1965[6]. [V. J. Bourke, *Introduction to the Work of St. Thomas*, New York 1943; C. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo*, Milano 1948[2]; R. P. Mohan, *Thomistic Philosophy of Civilization and Culture*, Washington 1949; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1950 (trad. it. Firenze 1953); A. Hayen, *St. Thomas d'Aquin*, Louvain 1952; P. Grenet, *Le thomisme*, Paris 1953; R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague 1956; M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959; É. Gilson, *Wisdom and Love in St. Thomas*, Milwaukee 1952; G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago 1960; M. de Wulf, *The System of Thomas Aquinas*, Gloucester 1961; G. Montanari, *Determinazione e libertà in S. Tommaso*, Roma 1962; G. W. Volke, *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*, Würzburg 1964; T. Horváth, *Caritas est in ratione*, Münter 1966; J. Rassam, *La métaphysique de Saint Thomas*, Paris 1968].s

SCUOLA TOMISTA – M. Grabmann, *Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, pp. 332-391; *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens*, in op. cit., vol. I, pp. 392-431; *Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule*, in op. cit., vol. II, pp. 512-613. Bibliografia in M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. B. 1933, pp. 306-309. [F. J. Roensh, *Early Thomistic School*, Dubuque 1969; P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal-Paris 1967].

EGIDIO DI LESSINES – M. de Wulf, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1901 (l'edizione del testo è preceduta da un ampio studio storico).

TOMMASO DI SUTTON – F. Ehrle, *Thomas de Sutton, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae*, in *Festschrift Georg von Hertling*, Kempten 1913; F. Pelster, *Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, in « Zeitschrift für katholische Theologie » 46 1922, pp. 212-255 e 361-401; dello stesso, *Schriften des Thomas Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster*, ivi, 47 1923, pp. 483-494; D. E. Sharp, *Thomas of Sutton O. P., His Place in Scholasticism and an Account of His Psychology*, in « Revue néoscolastique de philosophie » 36 1934, pp. 332-354; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterscheide zwischen Thomas von Aquin und Duns*

Scotus, parte II, Münster 1930. [F. Pelster, *Thomas von Sutton und das Correctorium « Quare detraxisti »*, in *Mélanges Pelzer*, 1947; W. Senko, *Le commentaire de Thomas de Sutton sur les Catégories d'Aristote dans le ms. IV Q 3 de la Bibliothèque de l'Université de Wrocław*, « Mediaevalia Philosophica Polonorum » 1959].

HERVEO DI NÉDELLEC – B. Hauréau, *Hervé Nédellec, général des Frères Prêcheurs*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIV, pp. 308-352; G. Jellouschek, *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis*, in « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie » 26 1912, pp. 155-187 e 325-367; E. Elter, *Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec*, in « Gregorianum » 4 1923, pp. 211-240; W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Ghent und Herveus Natalis*, in « Abhandlungen aus Ethik und Moral » 6 1927. [L. Hödl, *Die « Quodlibeta minora » des Herveus Natalis*, « Münchener theologische Zeitschrift » 1955; E. B. Allen, *H. Natalis, an Early « Thomist » on the Notion of Being*, « Medieval Studies » 1960].

EGIDIO D'ORLEANS – M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1931, Abh. 2, pp. 46-51.

NICOLA DI TRIVET – F. Ehrle, *Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disputatae*, in *Festgabe Cl. Baeumker*, Münster 1923, pp. 1-63.

EGIDIO ROMANO – Numerose edizioni antiche delle sue opere, ivi compresi i Commenti su Aristotele e sulle *Sentenze*, indicati in B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 532-533; il miglior punto di partenza attuale è l'eccellente edizione di E. Hocedez, *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain, Museum Lessianum, 1930 (vedere specialmente, nell'introduzione, il § VIII, « Influences platoniciennes ». Vi si aggiungerà E. Hocedez, *Gilles de Rome et saint Thomas*, nei *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, vol. I, pp. 385-409; dello stesso autore, *Gilles de Rome et Henri de Gand*, in « Gregorianum » 8 1927, pp. 358-384; sull'insegnamento universitario di Egidio, P. Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 4 1910, pp. 480-499; G. Bruni, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in « Rivista di filosofia neoscolastica » 26 1934, pp. 239-251. [*De erroribus philosophorum*, a cura di J. Kock, Milwaukee 1944, ed. it. Milano 1965; *De plurificatione intellectus possibilis*, a cura di H. Bullotta Barracco, Roma 1957; *Quodlibeta*, a cura di P. D. De Coninck, Louvain 1646 - Frankfurt a. M. 1966; B. Nardi, *Note per una storia dell'averroismo latino: Egidio Romano e l'averroismo*, « Rivista di storia della filosofia » 1948; P. W. Nash, *Giles of Rome on Boethius « Diversum est esse et id quod est »*, « Medieval

Studies» 1950; *Gilles of Rome and the Subject of Theology*, ivi, 1956; K. Nolau, *The Immortality of the Soul and Resurrection of the Body according to Gilles of Rome*, Roma 1967].

JACOPO DA VITERBO – M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XII illustrata*, in «Acta hebdomadae Thomisticae», Romae 1924, pp. 162-176; dello stesso autore: *Die Lehre des Jakob von Viterbo (m. 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins*, in *Philosophia Perennis*, Regensburg, J. Habbel, 1930, pp. 211-232. [Jacobi de Viterbio *Disputatio prima de quolibet*, a cura di Eelcko Ypma, Würzburg 1968].

VIII 6

DANIELE DI MORLEY – K. Sudhoff, *Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum*, in «Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik» 8 1917, pp. 1-40; C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.) 1924; M. Müller, *Die Stellung des David von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters*, in «Philosophisches Jahrbuch» 41 1928, pp. 301-337; E. J. Holmyard e D. G. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum being a Section of the Kitâb-al-Schifâ. The Latin and Arabic Texts edited with an English Translation of the Latter and with Critical Notes*, Paris 1927.

ALFREDO DI SARESHEL – C. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts*, in «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», München 1913; idem, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen*, Münster 1923; A. Pelzer, *Une source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel commentateur des Météorologiques d'Aristote*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 12 1919, pp. 44-67; G. Lacombe, *Alfredus Anglicus in Meteora*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, pp. 463-471.

COMMENTATORI INGLESI – M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des «neuen Aristoteles» in England*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 138-182.

LOGICA PARIGINA – M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, in «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften» 1928, pp. 51-63; *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelardus bis Petrus Hispanus*,

in « Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften » 1927, Abh. 5; *Kommentare zur Aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert im ms. lat. fol. 624 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag zur Abaelardsforschung*, ivi, 1938, Abh. 18; *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, in *Mittelalterliches Geistesleben* cit., vol. II, pp. 183-199; *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1939, Abh. 5; [M. Grabmann, *I commentari latini inediti del sec. XIII dei Topici di Aristotele*, « Rivista di filosofia neoscolastica » 1939; E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, München 1952; Ph. Boehner, *Medieval Logic*, Manchester 1952; L. M. De Rijk, *Logica Modernorum*, vol. II (parti I e II), Assen 1967].

GIOVANNI IL PAGGIO – F. Pelster, *Literaturgeschichtliches zur Pariser Theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, in « Scholastik » 5 1930, p. 68; M. D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e^ siècle* (I^ère^ Série), Paris, Vrin, 1932, pp. 14-30; E. Franceschini, *Giovanni Pago: le sue « Rationes super predicamenta Aristotelis » e la loro posizione nel movimento politico del secolo XIII*, in « Sophia » 1934.

PIETRO ISPANO e « SUMMAE » DI LOGICA – M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI (m. 1227)*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1936; *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriftten spanischer Bibliotheken*, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1928, pp. 98-113. [*Obras filosóficas*, a cura di M. Alonso, 3 volumi, Madrid 1941-52; *Summulae logicales*, a cura di J. P. Mullally, Notre Dame (Indiana) 1945; la stessa opera a cura di L. M. De Rijk, Assen 1972, con ampia introduzione; *Tractatus syncategorematum*, a cura di P. Mullaly, Milwaukee 1964; J. Ferreira, *Os estudos de Pedro Ispano*, « Colectâneas de Estudos » 1954; J. M. Pontes, *Petro Hispano e as controversiae do século XIII*, Coimbra 1964. Di Guglielmo di Shyreswood si veda la recente traduzione inglese: *Introduction to Logic*, a cura di N. Kretzmann, Minneapolis 1966. Di Lamberto d'Auxerre cfr. l'ediz. della *Summa logicae* a cura di F. Alessio, Firenze 1970].

COMMENTATORI DI ARISTOTELE – M. Grabmann, *Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät*, in *Mittelalterlisches Geistesleben*, vol. II, pp. 225-238.

MOVIMENTO AVERROISTA – C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Mass.) 1924; M. Grabmann, *Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 103-137; *Der lateini-*

sche Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren, in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 1931; A. Callebaut, *Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme,* in « Archivum Franciscanum Historicum » 18 1925, pp. 441-472; J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* Paris 1923; R. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins,* in « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 22 1933, pp. 193-245. [Th. Greenwood, *L'humanisme averroïste en France et les sources du rationalisme,* « Revue de l'Université de Ottawa » 1946; B. Nardi, *Note per una storia dello averroismo latino,* « Rivista di storia della filosofia » 1947-48-49; F. Alessio, *Aspetti moderni nel pensiero degli averroisti latini del XIII secolo,* « Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere » 1953].

SIGIERI DI BRABANTE – P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle,* 2 volumi, Louvain 1908 e 1911; C. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant,* Münster 1908; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites,* vol. I: *Les oeuvres inédites,* Louvain 1931; id. *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruxelles, Palais des Académies, 1938. Contro l'autenticità di alcune opere recentemente attribuite a Sigieri: Bruno Nardi, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante,* in « Giornale critico della filosofia italiana » 17 1936, pp. 26-35 e 18 1937, pp. 160-164. Cfr. É. Gilson, *Dante et la philosophie,* Paris, Vrin, 1939, pp. 316-325: « Sur le thomisme de Siger ». [Estratti delle *Quaestiones supra secundum Physicae* sono in A. Maier, *Nouvelles questions de Siger de Brabant,* in « Revue philosophique de Louvain » 1946, e in J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant,* Louvain 1954, pp. 60-62; *De necessitate et contingentia causarum,* in J. J. Duin, op. cit., pp. 14-50; *Le Quaestiones super II-VIII Metaphysicorum* sono edite da C. A. Graiff, in *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique,* Louvain 1948; altri passi da alcuni manoscritti sono editi a cura di A. Maurer in « Medieval Studies » 1949-50; le *Questiones super libros physicorum* sono edite a cura di A. Zimmermann, Berlin 1968; fra gli studi recenti su aspetti particolari del pensiero di Sigieri si vedano soprattutto quelli di B. Nardi, *L'anima umana secondo Sigieri,* in « Giornale critico della filosofia italiana » 1950, e di F. Van Steenberghen, *Siger of Brabant,* in « Modern Schoolman » 1951-52 e *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école,* in « Revue philosophique de Louvain » 1956].

BOEZIO DI DACIA – M. Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien,* in « Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie des Wissenschaften » 1924; *Die Opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien,* in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 6 1932, pp. 287-317, e in *Mittelalterliches Geistesleben,* vol. II, pp. 200-224; P. Mandonnet, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie,* in « Revue des

sciences philosophiques et théologiques » 22 1933, pp. 246-250. [G. Sajo, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie*, Budapest 1954; A. Maurer, *Boetius of Dacia and the Double Truth*, « Medieval Studies » 1955; F. Sassen, *Boethius von Dacie en de theorie von de dubbele Waarheid*, « Studia catholica » 1955; G. Fioravanti, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo*, « Studi medievali » 7 1966].

VIII 7

Hauck, *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII*, Leipzig 1905; E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen im ihren Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen 1908; R. Walz, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Baco*, Fribourg (Suisse) 1928, pp. 109-129; cfr. R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1924, cap. III; O. Schilling, *Die Sozial- und Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*, München 1930; Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Stolz, Weimar 1929; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934; É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939; Engelberti Admontis *De ortu et fine Romani Imperii liber*, Basel 1553; G. Vernani, *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero florentino*, Bologna 1746 e Roma, Bemporad, 1906; J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1942.

[Ci si limita qui, data la vastità del tema, ad indicare alcuni fra i piú recenti studi riguardo ai punti ed ai personaggi nominati nel capitolo: W. Ullmann, *Medieval Papalism*, New York 1944; *Medieval Political Ideas* (antologia a cura di E. Lewis), New York 1954; W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore 1966; A. Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*, Torino 1955; M. De Gandillac, *Dante*. Présentation, choix des textes, chronologie, Paris 1968; T. C. Chubb, *Dante and His World*, Boston 1967; B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967[2]. Di Giovanni di Parigi (o Quidort), qui citato solo per il suo pensiero politico, si ricorda la recente edizione del *Commentaire sur les Sentences, livre II*, a cura di J. P. Müller, Roma 1964].

IX 1

FEDE E RAGIONE – A. Lang, *Die Wege der Glaubenbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster 1931.

GIOVANNI DUNS SCOTO – *Opera omnia*, a cura di Wadding, 12 volumi, Lyon 1639 (ristampata a Parigi, Vivès, 1891-95). Edizioni parziali: *Opus oxoniense*, libri I e II, 2 volumi, Quaracchi 1912 e 1914;

Tractatus de primo principio, Quaracchi 1910 (il *De rerum principio*, ugualmente stampato in questo volume, non è di Duns Scoto); P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita*, 2 volumi, Quaracchi 1908 (molto utile); K. Werner, *Johannes Duns Scotus*, Wien 1881; B. Landry, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922; É. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924; C. Harris, *Duns Scotus*, 2 volumi, Oxford 1927; sui *Theoremata*: É. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 11 1938, pp. 5-86. [*L'Opera omnia* è in corso di edizione dal 1950 (Città del Vaticano). Dal 1960 a Madrid è in corso anche l'edizione con traduzione spagnola; fra gli studi piú recenti si vedano i saggi di E. Bettoni apparsi in « Studi francescani » e « Rivista di filosofia neoscolastica » (1941) e gli studi dello stesso autore, *Duns Scoto*, Brescia 1946, e *Duns Scoto filosofo*, Milano 1966; quindi: É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952; P. Stella, *L'ilemorfismo di Duns Scoto*, Torino 1955; F. Prezioso, *La critica di Duns Scoto a Enrico di Gand*, Padova 1961; L. Venthey, *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Paris 1967. Molti sono gli studi particolari apparsi su riviste italiane e straniere in occasione del Congresso Scotista di Oxford-Edinburgh del settembre 1966. Gli atti sono pubblicati in *De doctrina Joannis Duns Scoti*, 4 volumi, Roma 1968].

FRANCESCO DI MEYRONNES – B. Roth, *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl 1936; C. V. Langlois, *François de Meyronnes, Frère Mineur*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVI, Paris, Imprimerie nationale, 1924-27, pp. 305-342 e 652; P. Duhem, *François de Meyronnes et la rotation de la terre*, in « Archivum Franciscanum Historicum » 6 1913, pp. 23-25. [P. De Lapparent, *L'oeuvre politique de François de Meyronnes*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1942; J. Barbet, *Le Prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes*, con il testo, ivi 1954].

GUGLIELMO DI ALNWICK – A. Ledoux, *Fr. Guillelmi Alnwick O. F. M. Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quolibet*, Firenze (Quaracchi) 1937; M. Schmaus, *Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, in « Bogoslovni Veztnik » 1932, pp. 201-225. [A. Maier, *Wilhem von Alnwick Bologneser gegen den Averroismus*, « Gregoriarum » 1949; O. Wanke, *Die Kritik des Wilhelmus von Alnwick an der Ideenlehre des J. Duns Skotus*, Bonn 1965; F. A. Prezioso, *Il problema dell'unione di anima e corpo in Guglielmo di Alnwik*, Napoli 1966; P. T. Stella, *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la « haecceitas » scotista*, « Salesianum » 1968].

GIOVANNI DI RIPA – H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa O. F. M. Doctrina de Praescientia divina. Inquisitio historica*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1930; A. Combes, *Jean de Vippa, Jean de Rupa*

ou Jean de Ripa?, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 12 1939, pp. 253-290; *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV^{e} siècle*, Paris, Vrin, 1930, appendice XVII, pp. 608-687. [*Determinationes et Conclusiones*, a cura di A. Combes, Paris 1957; *Lecturae super I Sententiarum*, a cura di A. Combes, Paris 1961; A. Combes, *Présentation de Jean de Ripa*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1956].

PIETRO DI CANDIA – F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V*, Münster 1925.

REALISTI DEL XIV SECOLO – Cfr. C. Michalski, Opere citate nella bibliografia del cap. IX, § 4; J. F. Laun, *Recherches sur Thomas de Bradwardin précurseur de Wiclif*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses » IX 1929, pp. 217-233; S. H. Thomson, *The Order of Writing of Wyclif's Philosophical Works*, in *Mélanges V. Novotný*, Praha 1929. [Tommaso Bradwardine: H. L. Crosley, *Thomas of Bradwardine*, University of Wisconsin 1955; G. Leff, *Thomas Bradwardine's « De Causa Dei »*, « Journal of Ecclesiastical History » 1956; l'edizione del *De causa Dei contra Pelagium*, London 1618, è ora reperibile nell'edizione fotostatica Frankfurt a. M. 1964; John Wycliff: *Opera omnia* a cura della Wycliff Society, London 1883 sgg.; H. B. Workman, *J. Wicliff*, Oxford 1926; J. B. McFarlane, *Wicliff and the Beginnings of English Nonconformity*, London 1952; J. A. Robson, *Wycliff and the Oxford Schools*, Cambridge 1961; per la figura di Riccardo Fitzralph, connesso alla tematica di Wycliff, si veda: G. Leff, *Richard Fitzralph, Commentator of the Sentences*, New York 1961].

IX 2

GIACOMO DI METZ – J. Koch, *Jakob von Metz O. P.*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 4 1929-30, pp. 169-232.

DURANDO DI S. PORZIANO – J. Koch, *Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P.*, Münster 1929; *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung*, Münster 1927 (sulla lista dei 235 punti di dissenso tra Durando e Tommaso d'Aquino, pp. 203-210). [*Quodlibeta Avenionensia tria*, a cura di P. T. Stella, Zürich 1965; M. T. Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Durando di S. Porziano*, Firenze 1969].

PIETRO AUREOLO – *Commentariorum in I Sententiarum* vol. I, Roma 1596; *Commentariorum in II librum Sententiarum* vol. II, Roma 1605 (contiene anche il Commento ai libri III e IV, piú sedici *Quodlibeta*).

Su questa edizione e sui problemi sollevati dal testo e dalla dottrina, vedere soprattutto R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*, Münster 1913; aggiungendovi l'utilissimo articolo di A. Teetaert, *Pierre Auriol*, in Vacant, Mangenot e Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XII, col. 1810-1881 (bibliografia, col. 1879-1881); P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini*, Paris, Leroux, 1934 cap. II, pp. 43-95; *Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitarie*, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (Sciences religieuses)* 1935; R. Schmücker, *Propositio per se nota, Gottesbeweis, und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli*, Werl i. Westf., Franciskus-Druckerei, 1941. [V. Heynck, *Die Kommentare des P. Aureoli zum dritten Sentenzenbuch*, « Franziskanische Studien » 51 1969].

ENRICO DI HARCLAY – F. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*, in « Miscellanea Francesco Ehrle », Roma 1924, I, pp. 307-356; J. Kraus, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus*, in « Divus Thomas » (Freiburg i. d. Schweiz) 10 1932, pp. 36-58 e 475-508; 11 1933, pp. 288-314. [A. Maurer, *Henry of Harclay's Questions on Immortality*, « Medieval Studies » 1957].

GERARDO DI BOLOGNA – B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, pp. 74-110. [Le prime dodici *quaestiones* della *Summa* sono edite in P. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après la théologie du XIV^e siècle*, Bruges-Paris 1954; B. Xiberta, *Magister Gerardus Bononiensis*, in *Medioevo e Rinascimento*, Firenze 1955; B. S. Malley, *Gerardus of Bononia and Henry of Ghent*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 1955; L. Renna, *Profilo di Gerardo di Bologna*, « Aquinas » 1967; J. K. McGowan, *The Existence and Essence of God in Gerard of Bologna's « Summa Theologiae »*, « Carmelus » 1967].

GUIDO TERRENA – P. Fournier, *Gui Terré (Guido Terreni), théologien*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVI (1917), pp. 432-473. Per lo studio della sua dottrina il miglior punto di partenza è l'eccellente monografia di B. Xiberta, *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyá*, Barcelona 1932.

IX 3

OCKHAM – *Super IV lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lugduni 1495 (contiene anche l'importante *Centiloquium theologicum*); *Quodlibeta septem*, Parisiis 1487, Argentinae 1491; *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*, Bononiae 1496.

Edizioni parziali: G. Ockham, *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum, cum interpretatione Gabrielis Biel*, a cura di Ph. Böhner, Paderborn, Schoeningh, 1939 [e *I dist. II, 8* in « The New School » 1942; *I dist. III 9, 14-15* in « Traditio » 1943].

Un utilissimo riassunto della dottrina di Ockham da parte di uno dei suoi immediati discepoli è *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam*, a cura di L. Baudry, Paris, Vrin, 1936. [*The Quaestio de relatione*, a cura di G. E. Mohan, « Franciscan Studies » 1951; *Breviloquium de potestate papae*, a cura di L. Baudry, Paris 1937; *Sette questioni inedite sul concetto*, a cura di F. Corvino, « Rivista critica di storia della filosofia » 1955; *Questioni sul tempo*, a cura di F. Corvino, ivi 1956; *Questioni sul continuo*, ivi 1958; *Expositio aurea super artem veterem. Perì hermeneias*, a cura di Ph. Boehner, « Traditio » 1956; *Summa totius logicae*, a cura di Ph. Boehner, New York 1951-54 (volume I ristampato nel 1957); *Summa logicae. Pars secunda et tertiae prima*, a cura di Ph. Boehner, Louvain 1962; *Scriptum in Librum primum Sententiarum Ordinatio*, a cura di G. Gal e S. Brown, St Bonaventure (New York) 1967; *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, a cura di M. Moody, St Bonaventure (New York) 1965].

Sulla dottrina di Ockham: K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, volumi II e III, Wien 1883; L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau 1913; E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927; P. Vignaux, *Nominalisme*, in Vacant, Mangenot e Amann, *Dictionnaire de théologie catholique* cit., vol. XI, col. 748-784 (eccellente); cfr. vol. XI, col. 864-903; E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London, Sheed and Ward, 1935 (bibliografia, pp. 313-316); S. U. Zuidema, *De Philosophie van Ockham in zijn Commentaar op de Sententiën*, Hilversum, Schipper, 1936, volumi 2. [C. Giacon, *Occam*, Brescia 1945; S. Day, *Intuitive Cognitio*, St Bonaventure (N. Y.) 1947; C. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris 1947; L. Baudry, *Guillaume d'Ockam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris 1950; C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, Firenze, La Nuova Italia, 1953; Ph. Böhner, *Collected Articles on Ockam*, a cura di E. M. Buytaert, St Bonaventure (New York) 1958; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, volumi IV e V: *Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris 1962].

IX 4

MOVIMENTI FILOSOFICI NEL XIV SECOLO – C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, in « Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres » 1920, Kraków, Tipografia dell'Università, 1921; *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, in « La Pologne au Congrès international de Bruxelles », Kraków, Tipografia dell'Univer-

sità, 1924; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e^ siècle*, in « Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres » 1925; estratto, Kraków 1926; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e^ siècle*, Kraków 1927; *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e^ siècle*, Kraków 1927; *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e^ siècle*, in « Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum » II, pp. 233-365, Lwów 1937; F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster 1925; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster 1931; G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, vol. I: *Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, C. Winter, 1921; vol. II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, ivi, 1922. [Di Gualtiero Burleigh si veda l'edizione del *De puritate artis logicae*, a cura di Ph. Böhner, St Bonaventure (N. Y.) 1951; la edizione fotostatica del *Liber de vita et moribus philosophorum* a cura di H. Knust, Tübingen 1886, Frankfurt a. M. 1964; H. e Ch. Shapiro, *De primo et ultimo instanti des Walter Burleigh*, « Archiv der Geschichte der Philosophie » 47 1965; *De sensibus*, a cura di H. Shapiro e F. Scott, München 1966; di Giovanni Buridano il *Tractatus de suppositionibus*, a cura di M. E. Reina, « Rivista critica di storia della filosofia » 1957; *Sophisms on Meaning and Truth*, trad. inglese e introduzione di T. K. Scott, New York 1966; fra gli studi quelli di M. E. Reina, *Note sulla psicologia di Buridano*, Milano 1959; *Il problema del linguaggio in Buridano*, « Rivista critica di storia della filosofia » 1959-60].

GREGORIO DA RIMINI – J. Wursdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus*, Münster 1917; P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e^ siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini*, Paris, Leroux, 1934, pp. 91-128. [M. Dal Pra, *La teoria del « significato totale » della proposizione in Gregorio da Rimini*, « Rivista critica di storia della filosofia » 1956; G. Left, *Gregory of Rimini*, Manchester 1961].

GIOVANNI DI MIRECOURT – A. Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*, in *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster 1922, pp. 91-128. [*Questioni inedite sulla conoscenza*, a cura di A. Franzinelli, « Rivista critica di storia della filosofia » 1958; G. Tessier, *Jean de Mirecourt, philosophe et théologien*, Paris 1966].

NICOLA DI AUTRECOURT – J. R. O'Donnell, *Nicholas of Autrecourt*, in « Medieval Studies » I 1939, pp. 179-280 (edizione del trattato *Satis exigit ordo executionis*). H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume*, in « Proceedings of the Aristotelian Society », New Series, 8 1907, pp. 1-27; J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908; P. Vignaux, *Nicolas d'Autrecourt*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI, col.

562-587 (eccellente). [R. J. Weinberg, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton 1948; M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Milano 1951; *La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt*, « Rivista critica di storia della filosofia » 1952. Per gli altri autori citati nel paragrafo si vedano: Nicola Oresme, *Quaestiones super geometriam Euclidis*, a cura di H. L. Bousard, Leiden 1961; *De proportionibus proportionum*, a cura di E. Grant, London 1966; *Part I of Nicole Oresme's Allegorismus proportionum*, a cura di E. Grant, « Isis » 1965; L. Thorndike, *Oresme and XIV Century Commentaries on « Meteorologia »*, « Isis » 1954; R. Mathieu, *À la recherche du « De Anima » de Nicole Oresme*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1956; D. A. Menut, *A Provisional Bibliography of Oresme's Writings*, « Medieval Studies » 1966; V. Zonbor, *L'« Inter omnes impressiones » de Nicole d'Oresme*, con testo, ivi, 1959; per Gualtiero Chatton si veda G. Gal, *Gualtieri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia*, « Franciscan Studies » 27 1967, e l'ed. della *Quaestio 1* (a cura di M. E. Reina) in « Rivista critica di storia della filosofia » 1970; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Strassburg 1501, Frankfurt a. M. 1966; per Enrico di Langenstein si veda F. Alessio, *Causalità naturale e causalità divina in E. di L.*, Roma-Firenze 1966 (« Atti del III Congr. di filos. medievale »)].

IX 5

GIOVANNI DI JANDUN – É. Gilson, *La doctrine de la double vérité*, in *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, pp. 51-75. [A. Maurer, *John of Jandun and the Divine Causality*, « Medieval Studies » 1955; A. Pacchi, *Note sul commento al « De Anima » di Giovanni di Jandun*, « Rivista critica di storia della filosofia » 1958-1959].

MARSILIO DA PADOVA – C. W. Previte-Orton, *The « Defensor pacis » of Marsilius of Padua*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928. [*Defensor Pacis*, trad. it. a cura di C. Vasoli, Torino 1960; *Le défenseur de la paix*, trad. fr. con commento di J. Quillet, Paris 1968; C. Pincin, *Marsilio*, Torino 1967; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970].

PIETRO D'ABANO – B. Nardi, *La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano*, Milano 1921; *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, Milano 1921. [B. Nardi, *Studi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958].

AVERROISTI ITALIANI – M. Grabmann, *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, pp. 239-260; *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo*, ivi, pp. 261-271. [C. Piana, *Contributo allo studio delle correnti dottrinali dell'Università di Bologna nel secolo XIV*, « Antonianum » 1948; Taddeo da Parma, *Quaestiones de anima*, a cura di S. Vanni-Rovighi, Milano 1951].

AVERROISMO POLITICO – G. de Lagarde, *La naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. I: *Bilan du XIII^{e} siècle*, Éditions Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934; vol. II: *Marsile de Padoue*, ivi, 1934.

IX 6

ECKHART – P. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, vol. II, Leipzig 1857; H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in « Archiv f. Literatur und Kirchengeschichte » 2 1886, pp. 417-652 e 673-687; G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge » 1 1926-27, pp. 129-368; dello stesso autore, *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse*, ivi, 3 1928, pp. 325-343; 4 1929, pp. 233-392; M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, in « Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften » 7 1927 (con importante introduzione storica); B. Geyer, *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisiensis*, Bonn 1931; Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, tradotti dal tedesco da F. A(ubier) e J. M., con un'introduzione di M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942; lo studio d'insieme migliore su Eckhart è quello di G. Della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna 1930; studi particolari: J. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, in « Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur », 1928; A. Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig 1934. [*La nascita eterna*, trad. it. con testo a fronte di G. Faggin, Firenze 1953; G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milano 1946; M. A. Lücker, *M. Eckhart und die « Devotio moderna »*, Leiden 1950; G. Della Volpe, *Ekhart o della filosofia mistica*, Roma 1952; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez M. Eckhart*, Paris 1960; A. Dempf, *Meister Eckhart*, Freiburg i. B. 1960; H. Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart 1966].

TAULER – *Sermons de Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, a cura di Hugueny e Théry, Paris, Desclée, 1927-1935, 3 volumi; il vol. I è preceduto da eccellenti introduzioni. [M. de Gandillac, *De J. Tauler à H. Suso. Leur doctrine spirituelle*, « Études germaniques » 1950; S. E. Ozment, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson, M. Luther*, Leiden 1969].

SUSO – K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, 2 volumi, Stuttgart 1907; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV^{e} siècle: Eckhart, Tauler, Suso*, Lucerne 1920; R. Zeller, *Le bienheureux Henri Suso*, Paris 1922. [J. A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la Scolastique*, Paris 1946; J. H. Nicolas, *Études sur Suse*, « Revue thomiste » 1949; B. Lavand, *Quand Suso cite ses sources*, « Divinitas », Roma 1967].

RUYSBROECK – *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, traduzione dal fiammingo dei Benedettini di Saint-Paul de Wisques, Bruxelles-Paris, Vromant, 1915, 1917, 1920, 1928, 1930, 1938, sei volumi; W. de Vreese, *Jean de Ruysbroeck ou Jan van Ruusbroec*, in *Biographie nationale de Belgique*, vol. XX 1908-10, col. 507-591; A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, Perrin, 1923; G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks*, Breslau 1926; *Jan van Ruusbroec Leven, Werken*, opera collettiva pubblicata dalla società « Ruusbroec » di Anversa, Malines-Amsterdam 1931 (esauriente bibliografia a pp. 325-395); numero speciale dedicato a Ruysbroeck in « Ons geestelijk Erf » 6 1932; L. Brigué, *Ruysbroeck*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV, col. 408-420. [A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris 1945-48; P. Henry, *La mystique trinitaire du Bienheureux J. Ruusbroec*, « Recherches de sciences religieuses » 1952].

HERP – L. Verschueren, *De Heraut van Ruusbroec*, in *Jan van Ruusbroec Leven, Werken* cit., pp. 230-262; Hendrick Herp, *Spieghel der volcomenheit*, a cura di L. Verschueren, 2 volumi, Antwerpen 1931; P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du* XVI^{e} *siècle*, Louvain 1927. [C. Vasoli, *La « Teologia tedesca »*, « Rivista critica di storia della filosofia » 1953].

N. B. - Tutta la conclusione di questo capitolo relativa all'influenza di Ruysbroeck, da « Non si può tentare di misurare... », è opera di padre A. Combes, che ha accettato di scriverla su nostra richiesta e che ringraziamo della sua generosità.

IX 7

JOHANNES GERSON – *Opera omnia*, a cura di Ellies du Pin, 4 volumi, Antwerpen 1706; J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, Würzburg 1858; J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau 1928; J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain 1928; A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, Vrin, 1940 (si troverà un'eccellente introduzione al pensiero di Gerson nella « Conclusion », pp. 421-472). [*De mystica Theologia*, a cura di A. Combes, « Thesaurus mundi » 1958; *Oeuvres complètes*, a cura di M. Glorieux, Paris-Tournai 1961 sgg.; A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, Roma 1963].

X 1

RITORNO DELLE LETTERE IN ITALIA – G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Napoli 1933; N. Sapegno, *Il trecento*, Milano, Vallardi, 1934. [E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1952; id., *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Torino 1966; id., *La crisi del pensiero medievale* in *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954, 1966^{2}].

PETRARCA – *Francisci Petrarchae Opera omnia*, Basilea 1581; L. M. Capelli, *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, Paris, H. Champion, 1906; traduzione francese di questo scritto, *Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, di Juliette Bertrand, Paris, Alcan, 1929; P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 2 volumi, Paris, Leroux, 1907[2]; H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux*, Paris, Champion, 1903; J. H. Robinson e H. W. Rolfe, *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters*, New York 1914[2]; E. Tatham, *Francesco Petrarca, the First Modern Man of Letters*, 2 volumi, London 1925-1926. [U. Bosco, *Petrarca*, Bari 1961[2]].

BOCCACCIO – *Genealogie Johannis Boccacii*, Paris 1511; [a cura di V. Romano, Bari 1951].

SALUTATI – F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, 5 volumi, Roma 1891-1911; Alfred von Martin, *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*, München, R. Oldenbourg, 1913. [B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963].

DOMINICI – Rémi Coulon, *Johannis Dominici, Cardinalis Sancti Sixti, Lucula Noctis*, Paris, Picard, 1908 (l'introduzione è un prezioso riassunto di tutta la disputa).

GRUPPO FIORENTINO – Giovanni da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, a cura di Alessandro Wesselofsky, 3 volumi in 4 tomi, Bologna 1867; Leonard Ellingwood, *The Works of Francesco Landini*, in «Publications of the Medieval Academy of America» 36.

LEONARDO BRUNI – *Leonardi Arretini Epistolarum libri VIII*, a cura di Laurentius Mehus, Firenze 1741; Franz Beck, *Studien zur Lionardo Bruni*, Berlin-Leipzig 1912; Hans Baron, *Leonardo Bruni aretino: humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig, Teubner, 1928; A. Birkenmajer, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, in *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster 1922, pp. 129-210.

X 2

GERARDO GROOTE – Wilhelm Mulder, *Gerardi Magni Epistolae*, Antwerpen 1933; Tommaso da Kempis, *Vita Gerardi Magni*, in *Opera Omnia*, Köln 1759. [R. D. Post, *De Moderne Devotio, Geert Groote en zijne stithtingen*, Amsterdam 1940, Leiden 1968[2]; M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden 1950].

PIETRO BERSUIRE – *Petri Berchorii Pictavensis, Ordinis B. Benedicti, Opera omnia...*, 3 volumi, Köln 1620; L. Pannier, *Notice biographique*

sur le bénédictin Pierre Bersuire, premier traducteur français de Tite-Live, in « Bibliothèque de l'École des Chartes » 33 1872, pp. 325-364; Petit de Julleville, *Pierre Bersuire*, in « Revue des Cours et Conférences » 1 1896, pp. 680-690.

GERSON E L'UMANESIMO – A. Thomas, *De Joannis de Monsterolio vita et operibus*, Paris, Thorin, 1883; A. Coville, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, Droz, 1934; A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, Vrin, 1942. [Su Pietro d'Ailly si veda F. Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New York 1964].

NICOLA DI CLÉMANGES – *Opera omnia*, a cura di J. M. Lydius, Lugduni Batavorum 1613; *Liber de studio theologico*, in D'Achery, *Spicilegium veterum scriptorum*, Paris 1725, vol. I, pp. 473-480; A. Coville, *Le traité de la ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, Paris, Droz, 1936.

FICHET e GAGUIN – A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Champion, 1916; Franco Simone, *Guillaume Fichet retore ed umanista*, Torino 1939.

INDICE DEI NOMI

INDICE